ایضاح الکفایه

درسهای متن

کفایة الاصول

حضرت آیة الله العظمی فاضل لنکرانی

بقلم سید محمد حسینی قمی

۳

بسم الله الرحمن الرحیم

ایضاح الکفایه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

نوح

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

ایضاح الکفایه جلد ۳

مشخصات کتاب

سرشناسه : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان قراردادی : کفایه الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی/ بقلم محمد حسینی قمی.

مشخصات نشر : قم: نوح، ۱۳۷۴ - ۱۳۷۷.

مشخصات ظاهری : ۶ج.: نمونه.

شابک : ۹۰۰۰ ریال: ج.۱ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۱-۷ : ؛ ۱۶۵۰۰ ریال (ج.۱، چاپ سوم) ؛ ج.۲ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ۱۳۵۰۰ریال (ج.۲، چاپ دوم) ؛ ۱۸۰۰۰ ریال:ج.۳ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ۱۷۵۰۰ ریال (ج.۳، چاپ دوم) ؛ ج.۳، چاپ چهارم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ج.۴: ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ ؛ ۲۱۰۰ ریال (ج.۵، چاپ اول) ؛ ۱۰۰۰۰ ریال (ج.۵، چاپ دوم) ؛ ۲۰۰۰۰ ریال: ج.۵، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۷-۶ : ؛ ۹۰۰۰ ریال (ج.۶) ؛ ج.۶، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۴-۱ :

یادداشت : کتاب حاضر شرحی بر کفایه الاصول محمدکاظم آخوندخراسانی است .

یادداشت : ج.۲(چاپ دوم: ۱۳۷۷)

یادداشت : ج.۱و ۲ (چاپ پنجم: ۱۳۸۵)

یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ چهارم: پاییز ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۷۱)

یادداشت : ج. ۵ (چاپ دوم: بهار ۱۳۷۵)

یادداشت : ج. ۵ (چاپ سوم: پائیز ۱۳۸۰)

یادداشت : ج. ۶ (چاپ اول: تابستان ۱۳۷۷)

یادداشت : ج.۶ (چاپ سوم: زمستان ۱۳۸۲).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه‌الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵ - ، گردآورنده

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق . کفایه‌الاصول. شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ /آ۳ک۷۰۲۱۶ ۱۳۷۴

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۷۵-۲۵۶۰

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحیم

المقصد الثّانی فی النّواهی

فصل: الظّاهر أنّ النهی بمادّته و صیغته فی الدّلالهٔ علی الطلب مثل الامر بمادّته و صیغته، غیر أنّ متعلّق الطّلب فی أحدهما الوجود و فی الآخر العدم فیعتبر فیه ما استظهرنا اعتباره فیه بلا تفاوت أصلا [۱].

مقصد دوّم «نواهی»

اشاره

[۱]- در بحث اوامر، مطالبی راجع به مادّه امر- الف، میم و راء- و همچنین صیغه امر- هیئت افعل- ملاحظه کردید از جمله اینکه: معنای مادّه چیست و بر چه دلالت دارد و آیا در امر، علو، معتبر است یا استعلا[۱]، همان مطالب در مادّه نهی- نون، هاء و یاء- و صیغه نهی- لا تفعل- جریان دارد مثل این که: معنای مادّه نهی چیست و آیا در آن، علو، معتبر است یا نه؟

مادّه و صیغه نهی از نظر دلالت، مانند مادّه و صیغه امر است یعنی مفاد آن‌ها طلب

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴

نعم یختصّ النّهی بخلاف، و هو: أنّ متعلّق الطّلب فیه هل هو الکفّ أو مجرّد التّرک و أن لا یفعل؟ و الظّاهر هو الثّانی [۱].

است ۲].

تذکّر: فرق بین امر و نهی، این است که: نهی، طلب ترک است و امر، طلب ایجاد است به عبارت دیگر: متعلّق طلب در باب امر، وجود و در باب نهی، عدم است. چه بگوئید «امرنی بکذا» و چه بگوئید «نهانی عن کذا» در هر دو، طلب موجود است منتها در اوّلی، متعلّق طلب، ایجاد و در دوّمی ترک است و الا در اصل و حقیقت طلب، فرقی بین آن دو نیست.

خلاصه: معنای نهی و امر، طلب لزومی انشائی است که در بحث اوامر هم مفصّلا درباره آن بحث کردیم.

متعلّق نهی «ترک» است یا «کفّ»

[۱]- در باب نواهی، اختلافی هست که در باب اوامر، آن اختلاف وجود ندارد و اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

سؤال: آیا مطلوب مولا- و ناهی، نفس ترک- امر عدمی- می‌باشد یا اینکه مطلوب او کفّ از فعل- که شائبه‌ای از وجود در آن هست- می‌باشد مثلا وقتی مولا می‌فرماید:

«لا تشرب الخمر» صرف عدم تحقّق منهی عنه و ترک شرب خمر، مطلوب خداوند متعال است یا اینکه معنای اخصّ دیگری منظور است و آن عبارت از «کفّ» و خودداری نفس می‌باشد؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵

و توهّم أنّ التّرک و مجرّد أن لا- یفعل خارج عن تحت الاختیار، فلا یصحّ أن یتعلّق به البعث و الطّلب فاسد، فانّ التّرک أیضا یکون مقدورا، و الا لما کان الفعل مقدورا و صادرا بالارادهٔ و الاختیار. و کون العدم الازلیّ لا بالاختیار لا یوجب أن یکون کذلک بحسب البقاء و الاستمرار الذی یکون بحسبه محلّا للتّکلیف [۱].

لازم به تذکّر است که بین کفّ و مجرّد ترک- ان لا تفعل- دو فرق وجود دارد:

۱- «کفّ» به‌معنای خودداری، تحفّظ و کنترل کردن نفس می‌باشد و شائبه‌ای از وجود در آن هست امّا ترک، عبارت از عدم تحقّق

منهی عنه می‌باشد.

۲- بین کفّ و مجرّد ترک، عموم و خصوص مطلق است مثلاـ پیرمرد صدساله‌ای را درنظر بگیرید که تمام اغراض جنسی در او از بین رفته، نسبت به او ترک زنا صدق می‌کند امّا کفّ از زنا درباره او صادق نیست زیرا معنای کفّ از زنا، این است که میل به زنا در او پیدا شده و تحریک نفس، متوجّه او گشته امّا او خود را نگه می‌دارد و مرتکب آن عمل نمی‌شود پس کفّ، عبارت از یک امر وجودی هست و از جمله شرائط آن، امکان تمایل و فعلیّت تمایل هست به نحوی که اگر امکان میل یا وجود میل تحقّق نداشته باشد، معنای کفّ، محقّق نمی‌شود امّا در امر عدمی و ترک زنا، مسأله میل و رغبت مدخلیّت ندارد.

جواب: مصنّف رحمه اللّه می‌فرمایند: ظاهر، این است که مطلوب مولاـ در باب نواهی، همان تروک است و نواهی مولاـ در تمام حالات، نسبت به تمام مردم توجّه دارد.

[۱]- کسانی که متعلّق طلب را در باب نواهی، «کفّ» می‌دانند گرفتار دو شبهه بوده‌اند لذا مجبور شدند متعلّق را «کفّ» که در آن، شائبه‌ای از وجود هست، قرار دهند و آن دو شبهه عبارت است از:

شبهه اوّل: گفته‌اند اگر مطلوب مولاـ در باب نواهی، مجرّد ترک و عدم باشد، عدم، مقدور انسان نیست به امر عدمی، قدرت و اختیار تعلّق نمی‌گیرد و در نتیجه، صحیح نیست که به آن بعث و تحریک متعلّق شود لذا گفته‌اند ترک و عدم نمی‌تواند مطلوب مولا

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۶

قرار گیرد.

دفع شبهه: قدرت به یک طرف متعلّق نمی‌شود حتّی در باب اوامر که انسان، قدرت بر فعل دارد، معنای قدرت، این است که «له ان یفعل» و «له ان لا یفعل» پس معنای قدرت، این است که به هر دو طرف، اضافه پیدا کند بنابراین، قدرت به وجود و عدم، نسبت متساوی دارد و همین نسبت در باب نواهی هم موجود است منتها در اوامر «له ان یفعل» را اوّل و «له ان لا یفعل» را دوّم ذکر می‌کنند امّا در باب نواهی، تعبیر مذکور برعکس است امّا قدرت از نظر واقع به هر دو طرف، ارتباط و اضافه پیدا می‌کند و معنا ندارد فقط وجود، مقدور انسان باشد بلکه قدرت، نسبت به فعل و ترک، تساوی نسبت دارد.

شبهه دوّم: عدم، قبل از انسان تحقّق داشته مخصوصا عدم ازلی که یک مسأله ریشه‌دار و از اوّل ثابت بوده و مکلّف بعد از فرضا میلیون‌ها سال بوجود آمده لذا گفته‌اند چگونه می‌شود که آن عدم با آن سابقه ازلی مطلوب مولا و ناهی قرار گیرد؟

دفع شبهه: آنچه که مطلوب ناهی می‌باشد، نفس عدم ازلی نیست بلکه دوام و استمرار آن عدم، مطلوب است یعنی فعلاـ مکلّف می‌تواند آن عدم ازلی را ادامه دهد و نگذارد منهی عنه در خارج وجود پیدا کند و می‌تواند رشته اتّصال آن عدم را قطع و لباس وجود به آن بپوشاند.

نتیجه: دو شبهه‌ای که سبب شده بگویند مطلوب مولا در باب نواهی، کفّ از فعل است نه ترک، باطل است و ظاهر، این است که در باب نواهی، همان ترک، مطلوب مولا هست و ترک هم از هر مکلّفی امکان‌پذیر است خواه او میل داشته باشد یا نداشته باشد به‌عنوان مثال، همه، مکلّف به ترک شرب خمر- و سائر محرّمات- هستند و از نظر توجّه تکلیف فرقی بین آن‌ها وجود ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۷

ثمّ أنّه لا دلالهٔ لصیغته علی الدّوام و التّکرار، کما لا دلالهٔ لصیغهٔ الامر و ان کان قضیتهما عقلا تختلف و لو مع وحدهٔ متعلّقهما، بأن یکون طبیعهٔ واحدهٔ بذاتها و قیدها تعلّق بها الامر مرّهٔ و النّهی أخری، ضرورهٔ أنّ وجودها یکون بوجود فرد واحد، و عدمها لا یکاد یکون الا بعدم الجمیع کما لا یخفی [۱].

و من ذلک یظهر أنّ الدّوام و الاستمرار انّما یکون فی النّهی اذا کان متعلّقه طبیعهٔ مطلقهٔ غیر مقیّدهٔ بزمان أو حال، فانّه حینئذ لا یکاد

یکون مثل هذه الطبیعة معدومة الا بعدم جمیع أفرادها الدّفعیّة[۳] و التّدریجیّة[۴]. و بالجملة قضیّة النّهی لیس الّا ترک تلک

آیا صیغه نهی دالّ بر دوام و تکرار هست؟

[۱]- در مبحث هشتم از بحث اوامر گفتیم: «الحقّ ان صیغة الامر مطلقا لا دلالة لها علی المرّة و لا التکرار» همان مطلب در باب نواهی هم جریان دارد یعنی: صیغه نهی، هیچ‌گونه دلالتی بر دوام، تکرار و مرّه ندارد منتها یک فرق در باب نواهی هست که آن‌هم مربوط به باب الفاظ نمی‌باشد بلکه عقلی هست.

بیان ذلک: چنانچه شیء مأمور به واقع شود، اتیان یک فرد از آن کفایت می‌کند و موافقت با امر، حاصل می‌شود زیرا وجود طبیعت با اتیان یک فرد هم تحقّق پیدا می‌کند امّا اگر بنا باشد با نهی مولا موافقت شود، باید تمام افراد طبیعت در خارج منعدم شود و تا وقتی تمام افراد منعدم نشود «لا یصدق انّ الطّبیعة قد انعدمت فی الخارج و لم تتحقق فی الخارج» پس این فرق عقلی، بین اوامر و نواهی هست و نتیجه‌اش این است که در باب اوامر، اتیان یک فرد کفایت می‌کند امّا در نواهی ترک یک فرد، کافی نیست بلکه باید تمام آنچه برای طبیعت فردیّت دارد منعدم شود تا موافقت با نهی تحقّق پیدا کند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۸

الطّبیعة الّتی تکون متعلّقة له کانت مقیدة أو مطلقة، و قضیّة ترکها عقلا انّما هو ترک جمیع أفرادها [۱].

ثمّ انّه لا دلالة للنّهی علی ارادة الترک لو خولف، أو عدم ارادته بل لا بدّ فی تعیین ذلک من دلالة و لو کان اطلاق المتعلّق من هذه الجهة، و لا یکفی اطلاقها من سائر الجهات، فتدبّر جیّدا [۲].

---

[۱]- تذکّر: عموم ترک برای افراد طبیعت در نهی به ملاحظه حکم عقل بود نه به لحاظ لفظ و دلالت نفس نهی لذا از این مطلب، معلوم شد که دلالت نهی بر دوام منهی عنه- در «لا تضرب و لا تزن» و امثال آن- هم از اطلاق طبیعت، عند العقل فهمیده می‌شود یعنی: چون طبیعت ضرب و زنا مطلقا منهی عنه شده و ترک آن طبایع- مطلقا- نمی‌شود مگر به ترک تمام افراد آن‌ها دائما لذا نهی از طبیعت به حکم عقل، دلالت بر دوام و استمرار آن حکم می‌کند پس چون استمرار حکم، مستند بر اطلاق منهی عنه هست باید آن طبیعت، «مطلق» باشد یعنی اگر موقّت به وقت یا مقیّد به قیدی باشد، به مقدار همان موقّت و مقیّد و در افراد همان موضوع، استمرار و عموم دارد مثلا جمله و نهی «لا تضرب زیدا یوم الجمعة» دلالت بر حرمت ضرب یوم الخمیس ندارد و همچنین نهی «لا تضرب زیدا بالعصا» نسبت به ضرب با سنگ، تعمیم ندارد آری در افراد خود آن موقّت و مقیّد، استمرار و دوام دارد مثلا نباید ضرب با عصا در هیچ زمانی موجود شود- و همچنین ضرب در روز جمعه.

خلاصه: نهی، طلب ترک طبیعت است پس اگر آن طلب، مطلق شد و مقیّد به هیچ قیدی نگشت، ترک آن طبیعت مطلقه نمی‌شود مگر به ترک جمیع افراد در جمیع ازمان و امّا اگر مقیّد به قیدی شد، دلالت نمی‌کند مگر بر ترک افراد همان طبیعت و عمومش به مقدار همان طبیعت است.

[۲]- اگر مولا نهیی تحت عنوان «لا تشرب الخمر» صادر نمود امّا مکلّفی با آن

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۹

مخالفت و شرب خمر نمود آیا صرف‌نظر از دلیل خارجی، آن نهی به قوّت خود باقی هست و حکم می‌کند اکنون که یک مرتبه با آن مخالفت شده برای مرتبه دوّم و سوّم نباید با آن مخالفت شود یا اینکه نهی مذکور، چنین دلالتی ندارد به عبارت دیگر: نهی مزبور دلالت می‌کند که برفرض مخالفت، باز هم تکلیف مولا به قوّت خود باقی هست یا نه؟

لازم به تذکّر است که به کمک دلیل خارجی می‌دانیم که اگر کسی شرب خمر نمود باز هم مکلّف به ترک آن هست لکن فعلا درصدد تحقیق در این مسئله هستیم که آیا از صیغه نهی، چنان مطلبی استفاده می‌شود یا نه؟

ممکن است کسی بگوید وقتی انسان، یک مرتبه با «لا تشرب الخمر» مخالفت کرد چرا نهی مذکور، باز هم دلالت بر نهی از شرب خمر داشته باشد بلکه نهی مذکور، دلالتی ندارد که اگر یک مرتبه با آن مخالفت شد باز هم باید آن تکلیف رعایت شود.

حقیقت مطلب این است که صیغه نهی من حیث هی، هیچ اقتضائی ندارد که اگر یک مرتبه با آن مخالفت شد باز هم نباید شرب خمر شود بلکه باید این مطلب را از دلیل خارجی استفاده کرد.

البتّه اگر صیغه نهی از این جهتی که مورد بحث ما هست در مقام بیان و دارای اطلاق باشد- یعنی بگوید ترک شرب خمر، مطلوب مولا هست و لو تحقّقت المخالفهٔ- می‌توان به آن اطلاق تمسّک کرد و گفت بعد از مخالفت هم باید شرب خمر ترک شود و الا اگر از سائر جهات، دارای اطلاق باشد برای محلّ بحث ما فائده‌ای ندارد.

خلاصه: اگر صیغه نهی از جهت محلّ بحث در مقام بیان باشد، اطلاقش کارساز است و الا باید دلیل خارجی دلالت نماید و اگر دلیل خارجی نداشته باشیم، صیغه نهی، دلالتی ندارد که اگر کسی با آن مخالفت نمود باز هم آن تکلیف، متوجّه او هست زیرا برای مخالفت با نهی، یک وجود و یک مرتبه شرب خمر کفایت می‌کند و لازم نیست تمام مصادیق آن اتیان شود تا مخالفت صدق نماید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۰

فصل: اختلفوا فی جواز اجتماع الامر و النّهی فی واحد و امتناعه علی أقوال:

ثالثها جوازه عقلا و امتناعه عرفا. و قبل الخوض فی المقصود یقدّم أمور: الاوّل:

المراد بالواحد مطلق ما کان ذا وجهین و مندرجا تحت عنوانین بأحدهما کان موردا للامر، و بالآخر للنّهی، و ان کان کلّیا مقولا علی کثیرین کالصّلاهٔ[۵] فی المغصوب، و انّما ذکر لاخراج ما اذا تعدّد متعلّق الامر و النّهی و لم یجتمعا وجودا و لو جمعهما واحد مفهوما کالسّجود للّه تعالی و السّجود للصّنم مثلا، لا لاخراج الواحد الجنسی أو النّوعی کالحرکهٔ و السّکون الکلّیین المعنونین بالصّلاتیّهٔ و الغصبیّهٔ [۱].

«اجتماع امر و نهی»

اشاره

[۱]- اجتماع امر و نهی، یکی از مسائل مهمی هست که مورد اختلاف واقع شده و عنوان مسئله، این است که: آیا اجتماع امر و نهی در شی‌ء واحد، جائز است یا ممتنع؟

اینک به ذکر اقوال می‌پردازیم: ۱- از نظر عقل و عرف، اجتماع امر و نهی، ممتنع است. ۲- عقلا- و عرفا اجتماع امر و نهی، جائز است. ۳- از نظر عقل، اجتماع، جائز امّا عرفا ممتنع است.

قبل از بیان اصل بحث و ذکر ادلّه، لازم است اموری را به‌عنوان مقدمه بیان کنیم.

۱- مقصود از کلمه «واحد» چیست؟

مقصود از «واحد» تنها واحد شخصی نیست بلکه به حسب آنچه که فعلا مورد بحث ما هست «واحد» بر سه گونه است:

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۱۱

۱- واحد شخصی که مساوق با وجود است مثلا وقتی می‌گوئیم «زید واحد» یعنی: او واحد است، یعنی: آن فرد مرکّب از وجود و خصوصیّات فردیّه از نظر تشخّص وجودی، اتّصاف به وحدت دارد.

۲- واحد نوعی، عبارت از این است که: افرادی در نوع، اجتماع داشته باشند و همچنین اگر گفتیم زید، بکر و عمرو، واحد هستند، معنایش این است که تحت یک نوع و از مصادیق یک نوع هستند.

۳- واحد جنسی: مثلا وقتی می‌گوئیم «الحیوان جنس» منظور، جنس واحد هست و همچنین اگر در مورد انواع حیوان، کلمه واحد را استعمال نموده و گفتیم «الانسان و البقر و الغنم واحد» مقصود: واحد فی الجنس می‌باشد یعنی جنس آن‌ها واحد است.

لازم به تذکر است که قسم چهارمی از «واحد» به نام واحد مفهومی یا واحد عنوانی داریم که فقط در عنوان و مفهوم، وحدت دارد گرچه ممکن نباشد تمام مصادیق آن در یک نقطه، تحقّق پیدا کند[۶].

به نظر مصنّف، تمام اقسام واحد- یعنی: شخصی، نوعی و جنسی- محلّ بحث هست نه خصوص واحد شخصی ضمنا باید برآن واحد، دو عنوان منطبق شود که یک عنوان آن متعلّق امر و عنوان دیگرش متعلّق نهی باشد- دو عنوان مذکور در آن واحد اجتماع پیدا کرده باشند- مثلا نماز در دار غصبی، مثالی برای ما نحن فیه هست و حقیقتش این است که: یک حرکت و سکون کلّی دارد که هم عنوان صلات برآن منطبق است و هم عنوان غصب به عبارت واضح‌تر: ما که صلات در دار غصبی را به‌عنوان مثال ذکر می‌کنیم، ناظر به صلات شخصی صادر از زید نیستیم ۷] بلکه ما حکم کلّی نماز در دار

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۱۲

غصبی را می‌خواهیم، بیان کنیم که آیا اجتماع امر و نهی در شی‌ء واحد، جائز است یا ممتنع؟

سؤال: کلمه «واحد» برای چه در محلّ بحث ذکر شده به عبارت دیگر برای احتراز از چه چیز آن را ذکر کرده‌اند؟

جواب: برای احتراز از واحد عنوانی و مفهومی ذکر نموده‌اند مثلا گاهی دو حقیقت متغایر داریم که اصلا در خارج، امکان اجتماع و اتّحاد ندارند امّا در عین حال، یک مفهوم جامع بین آن دو حقیقت هست.

مثال: فرض کنید سجود للّه، مأمور به و سجود للصّنم، منهی عنه هست بدیهی است که سجود للّه با قید «للّه» با سجود للصّنم، متباین هست و نمی‌توان خارجا سجودی داشت که هر دو عنوان برآن منطبق باشد یعنی هم للّه باشد و هم للصّنم- تباین بین دو عنوان مذکور به نحوی است که خارجا امکان اتّحاد بین آن‌ها وجود ندارد- امّا در عین حال، سجده برای پروردگار متعال و سجده برای بت در مفهوم سجود، مشترک هستند و عنوان سجود، قدر جامع بین آن دو هست.

سؤال: آیا واحد مفهومی مذکور هم محلّ بحث ما هست یا نه؟

خیر، زیرا کلّی سجود که امر و نهی ندارد بلکه سجود للّه دارای امر و سجود للصّنم منهی عنه هست و امکان ندارد که آن دو خارجا متّحد شوند تا اینکه بحث کنیم آیا اجتماع امر و نهی، جائز است یا نه.

خلاصه: کلمه «واحد» که در عنوان بحث ذکر شده برای اخراج واحد «مفهومی» و یا به تعبیر دیگر واحد عنوانی هست و نمی‌خواهد تنها بر واحد شخصی دلالت کند بلکه شامل واحد شخصی، نوعی و جنسی می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۱۳

الثّانی: الفرق بین هذه المسألة و مسألة النّهی فی العبادات هو أنّ الجهة المبحوث عنها فیها الّتی بها تمتاز المسائل هی أنّ تعدّد الوجه و العنوان فی الواحد یوجب تعدّد متعلّق الامر و النّهی بحیث یرتفع به غائلة استحالة الاجتماع فی الواحد بوجه واحد أو لا یوجبه بل یکون حاله حاله، فالنّزاع فی سرایة کلّ من الامر و النّهی الی متعلّق الآخر، لاتّحاد متعلّقیهما وجودا و عدم سرایته، لتعدّدهما وجها. و هذا بخلاف الجهة المبحوث عنها فی المسألة الاخری، فانّ البحث فیها فی أنّ النّهی فی العبادة أو المعاملة یوجب فسادها بعد الفراغ

عن التّوجه الیها [۱].

۲- فرق بین مسأله «اجتماع امر و نهی» با «نهی در عبادت»

اشاره

[۱]- اصولیین در باب نواهی دو مسئله را عنوان کرده‌اند: الف: آیا اجتماع امر و نهی جائز است یا ممتنع؟ ب: آیا نهی در عبادات و معاملات، مقتضی فساد است یا نه؟

ممکن است به ذهن کسی خطور کند که آن‌ها دو مسأله مختلف نیستند بلکه عباراتشان متفاوت است ولی در حقیقت، یک مسئله هستند چون وقتی نهی به عبادت متعلّق می‌شود آن عبادت یا واجب است یا مستحب پس اگر نهیی به عبادتی متعلّق شد این هم همان اجتماع امر و نهی است و تفاوتی بین آن دو نیست.

مصنّف رحمه اللّه ابتدا نظر خود را و سپس عقیده صاحب فصول را بیان کرده‌اند و اینک به بیان آن دو می‌پردازیم.

اوّل باید ملاک تعدّد مسائل در هر علمی مشخّص شود تا ببینیم چه چیز سبب می‌شود که ما دو مسئله عنوان کنیم و چه سبب می‌شود که نتوان دو مسئله عنوان نمود.

قاعده کلّی، این است که اختلاف جهات و حیثیات بحث، سبب می‌شود که مسائل، تعدّد پیدا کند- گرچه موضوع، واحد باشد- مثلا- شما گاهی جسمی را از جهت نیاز به «حیّز» موضوع بحث قرار می‌دهید این یک مسئله هست و گاهی همان جسم را از نظر معروضیّت للبیاض و السّواد مورد بحث قرار می‌دهید که این مسأله دیگری هست.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۴

قاعده کلّیه مذکور را در ما نحن فیه- بین مسأله «اجتماع امر و نهی» و مسأله «نهی در عبادت»- به این نحو پیاده می‌کنیم که: دو عنوان به نام صلات و غصب داریم که در مقام تعلّق امر، متغایر هستند یعنی: عنوان صلات، متمایز از عنوان غصب هست امّا دو عنوان مذکور در عین تمایز در خارج می‌توانند اتّحاد وجودی پیدا کنند یعنی ممکن است یک حرکتی تحقّق پیدا کند که هم عنوان نماز برآن منطبق باشد و هم عنوان غصب، آن‌وقت روی این جهت بحث می‌کنیم که آیا تمایز عنوانین مذکورین- در عین حال که در خارج، اتّحاد وجودی دارند- مانعیّتی از اجتماع امر و نهی پیدا می‌کند یا اینکه تمایز دو عنوان می‌گوید مانعیّتی از اجتماع امر و نهی وجود ندارد.

قائل به جواز اجتماع بر تمایز دو عنوان تکیه می‌کند و قائل به امتناع اجتماع، بر اتّحاد دو عنوان اتّکا پیدا می‌کند و می‌گوید چون دو عنوان در خارج یک وجود دارد، یک وجود هم نمی‌شود هم مأمور به باشد و هم منهی عنه پس حیثیّت بحث در مسأله اجتماع امر و نهی بر این مطلب است که آیا طبیعتین متغایرتین در عالم مفهومیّت اگر اتّحاد وجودی در خارج پیدا کند، آن اتّحاد سبب می‌شود که اجتماع امر و نهی بر یک واحد، تحقّق پیدا کند یا سبب نمی‌شود به عبارت دیگر: آیا اتّحاد صلات با غصب- در ضمن یک وجود- سبب می‌شود که امر و نهی از هرکدام به دیگری سرایت کند به عبارت واضح‌تر: آیا اتّحاد وجودی مذکور، عامل سرایت است یعنی: امر را به غصب سرایت می‌دهد- و نهی را به صلات سرایت می‌دهد- و در نتیجه، ممتنع است یا اینکه مسأله سرایت، مطرح نیست و امر از دائره صلات، تجاوز نمی‌کند و نهی هم از دائره غصب بیرون نمی‌رود، اتّحاد وجودی، هیچ ضربه‌ای به تغایر متعلّقین وارد نمی‌کند بنابراین، محلّ بحث، سرایت و عدم سرایت است.

امّا در مسأله نهی در عبادت، بحثی درباره سرایت و عدم سرایت نیست بلکه مسلّم و

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۵

نعم لو قیل بالامتناع مع ترجیح جانب النّهی فی مسألهٔ الاجتماع یکون مثل الصّلاهٔ فی الدار المغصوبهٔ من صغریات تلک المسألهٔ فانقدح أنّ الفرق بین المسألتین فی غایهٔ الوضوح [۱].

مفروغ عنه هست که نهیی به یک عبادت، متوجّه شده منتها بحث می‌کنیم که: آیا نهی مذکور، اقتضای فساد عبادت را دارد یا نه بنابراین، حیثیّت بحث در اجتماع امر و نهی با حیثیّت بحث در نهی در عبادت، متفاوت است.

[۱]- در مسأله اجتماع امر و نهی در یک صورت می‌توان موردی برای مسأله نهی در عبادت ترتیب داد و گفت: اگر کسی در اجتماع امر و نهی، قائل به امتناع شد و گفت امکان ندارد صلات در دار غصبی هم مأمور به باشد و هم منهی عنه بلکه باید یکی از آن دو باشد و سپس قائل شد که جانب نهی بر جانب امر، غلبه دارد یعنی صلات در دار غصبی فقط منهی عنه است آن‌وقت نماز در دار غصبی که منهی عنه هست، موضوع مسأله نهی در عبادت می‌شود زیرا نماز، عبادت است و متعلّق نهی قرار گرفته و باید بحث نمود که آیا نهی آن، مقتضی فساد هست یا نه.

خلاصه اینکه اگر کسی در مسأله اجتماع امر و نهی، قائل به امتناع شد و جانب نهی را بر امر ترجیح داد آن‌وقت صغرائی برای مسئله نهی در عبادت، مطرح می‌شود[۸] امّا چنانچه فردی قائل به جواز اجتماع شد و گفت نماز در دار غصبی هم مأمور به و هم منهی عنه هست در این صورت، ارتباطی به نهی در عبادت پیدا نمی‌کند و یا اگر امتناعی شد امّا جانب جواز را بر حرمت ترجیح داد آن‌وقت صلات در دار غصبی فقط مأمور به می‌شود و ارتباطی به مسأله نهی در عبادت ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۶

و أمّا ما أفاده فی الفصول من الفرق بما هذه عبارته: «ثمّ اعلم أنّ الفرق بین المقام ۹] و المقام المتقدّم و هو أنّ الامر و النّهی هل یجتمعان فی شیء واحد أولا، أمّا فی المعاملات فظاهر، و أمّا فی العبادات فهو أنّ النّزاع هناک ۱۰] فیما اذا تعلّق الامر و النهی بطبیعتین متغایرتین بحسب الحقیقهٔ و ان کان بینهما عموم مطلق، و هنا فیما اذا اتّحدتا حقیقهٔ و تغایرتا بمجرد الاطلاق و التّقیید بأن تعلق الامر بالمطلق و النّهی بالمقیّد» انتهی موضع الحاجهٔ، فاسد فانّ مجرّد تعدد الموضوعات و تغایرها بحسب الذّوات لا یوجب التمایز بین المسائل ما لم یکن هناک اختلاف الجهات، و معه لا حاجهٔ أصلا الی تعدّدها، بل لا بدّ من عقد مسألتین مع وحدهٔ الموضوع و تعدّد الجههٔ المبحوث عنها، و عقد مسألهٔ واحدهٔ فی صورهٔ العکس کما لا یخفی [۱].

نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه اللّه

[۱]- صاحب فصول در بحث نهی در عبادات، فرق دو مسئله را چنین بیان کرده‌اند که: مورد مسأله اجتماع امر و نهی با مورد مسأله نهی در عبادت، متفاوت است ۱۱] یعنی:

مورد مسأله اوّل در جائی است که امر و نهی به دو طبیعت متغایر تعلّق گیرد به عبارت دیگر، امر به یک طبیعت و نهی به طبیعت دیگر تعلّق می‌گیرد که آن دو طبیعت، متغایر و متمایز هستند نه اینکه نسبتشان تباین باشد، معنای مسأله تغایر طبیعتین، این نیست که نسبت بین آن‌ها تباین است بلکه معنایش این است که دو کلّی، دو حقیقت و دو عنوان باشد خواه نسبت بین آن دو، عموم و خصوص من وجه باشد یا عموم و خصوص مطلق زیرا اگر نسبت بین آن دو، تباین باشد اتّحاد وجودی پیدا نمی‌کنند تا اینکه محلّ نزاع واقع شوند و بدیهی است که در باب اجتماع امر و نهی باید دو عنوان لااقل در یک وجود

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۷

با یکدیگر اتّحاد پیدا کنند بنابراین اگر آن دو عنوان، متباین شدند اتّحاد وجودی، مفهومی ندارد.
امّا مسأله نهی در عبادات چنین نیست بلکه متعلّق امر و متعلّق نهی، یک طبیعت است و فرقشان به اطلاق و تقیید است و مسأله اطلاق و تقیید، غیر از عموم و خصوص مطلق است مثلا مولا فرموده است: «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»* بدیهی است که طبیعت مطلقه صلات، مأمور به هست و از طرفی نهیی را متوجّه حائض نموده و فرموده: «دعی الصّلاة ایام اقرائک» یعنی همان طبیعت مأمور به صلات با یک قید، منهی عنه واقع شده.
خلاصه اینکه مورد مسأله اجتماع امر و نهی با مورد مسأله نهی در عبادت فرق می‌کند و همین امر موجب اختلاف بین مسألتین می‌شود.
آیا بیان صاحب فصول رحمه اللّه صحیح است؟ خیر.
بیان ذلک: هدف صاحب فصول چیست آیا ایشان درصدد هستند که اختلاف مورد ترتیب دهند و لو اینکه حیثیّت و جهت بحث در دو مسئله، یکی باشد؟ اگر جهت بحث، واحد شد چه فرقی می‌کند که یک مورد داشته باشد یا ده مورد به عبارت دیگر اگر حیثیت بحث در دو مسئله، متّحد شد چه فائده‌ای دارد که مورد مسألتین یکی باشد یا بیشتر، این امر، موجب تعدّد مسئله نمی‌شود بلکه موارد یک مسئله، تعدد پیدا می‌کند و مثال‌های آن متکثّر می‌شود.
خلاصه اینکه اگر حیثیّت بحث، واحد شد اختلاف موارد فائده‌ای ندارد.
اگر حیثیّت بحث، متعدّد شد و گفتیم در دو جهت بحث می‌شود دیگر چه داعی داریم که اختلاف مورد ترتیب دهیم بلکه اگر مورد هم واحد شد امّا در آن مورد واحد، جهات مختلفی از بحث وجود داشته باشد مباحث متعدّدی بر یک عنوان مطرح می‌شود مثلا در باب صیغه افعل از جهات متعدّدی بحث می‌کنیم- با اینکه مورد در تمام آن‌ها صیغه افعل است- و همچنین راجع به مادّه امر از جهات متفاوتی بحث می‌شود که آیا معنای لغوی آن، طلب است یا غیر طلب، آیا علو در آن معتبر است یا نه، آیا دلالت بر طلب الزامی

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۸

و من هنا انقدح أیضا فساد الفرق بأنّ النّزاع هنا فی جواز الاجتماع عقلا، و هناك فی دلالة النّهی لفظا، فانّ مجرّد ذلك ما لم [لو لم یکن تعدّد الجهة فی البین لا یوجب الّا تفصیلا فی المسألة الواحدة، لا عقد مسألتین، هذا. مع عدم اختصاص النّزاع فی تلك المسألة بدلالة اللّفظ کما سیظهر [۱].

دارد یا نه.
در تمام آن‌ها درعین‌حال که موضوع، شیء واحد هست امّا مسائل متعدّد وجود دارد پس نتیجه می‌گیریم که تعدّد مورد، اثری ندارد بلکه باید جهت و حیثیّت بحث امتیاز پیدا کند گرچه موضوع و مورد، شیء واحد باشد.
[۱]- از بیان ما که گفتیم: تمایز بین مسائل به اختلاف جهت است نه تعدّد موضوع، بطلان فرق دیگری که بعضی بین مسأله «اجتماع امر و نهی» و مسأله «نهی در عبادات» قائل شده‌اند، واضح شد:
بیان ذلک: بعضی گفته‌اند در بحث اجتماع امر و نهی، نزاع در یک مسأله عقلی و مربوط به حکم عقل است که آیا عقل، اجتماع امر و نهی را جائز می‌داند یا نه کما اینکه نزاع در مسئله مقدّمه واجب، عقلی هست و هیچ ارتباطی به دلالت الفاظ ندارد امّا نهی در عبادات، یک مسأله لفظی هست زیرا در آنجا بحث می‌شود که آیا از «دعی الصّلاة ایام اقرائك» استفاده می‌شود که نماز در حال حیض، باطل است یا نه؟
مصنّف رحمه اللّه تقریبا دو اشکال به بیان مذکور دارد: اوّلا قبول نداریم که بحث در آنجا منحصر به لفظ باشد بلکه در مسأله نهی

در عبادت، علاوه بر لفظ در یک جهت عقلی هم بحث می‌شود که: اگر عبادتی به واسطه نهی، مبغوض مولا واقع شد آیا مبغوضیّت با صحّت عبادت عقلا جمع می‌شود یا نه و مسأله اجتماع مبغوضیّت و صحّت را باید از عقل استفاده کرد.
ثانیا فرض کنید که در آن مسئله فقط درباره دلالت الفاظ بحث می‌شود امّا این مقدار، کافی نیست که انسان در یک مورد، بحث را عقلی حساب کند و در مورد دیگر، لفظی و
إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹
الثّالث: انّه حیث کانت نتیجة هذه المسألة مما تقع فی طریق الاستنباط کانت المسألة من المسائل الاصولیّة، لا من مبادیها الاحکامیّة، و لا ـ التّصدیقیّة، و لا من المسائل الکلامیّة، و لا من المسائل الفرعیّة و ان کانت فیها جهاتها، کما لا یخفی، ضرورة أنّ مجرّد ذلک لا یوجب کونها منها اذا کانت فیها جهة أخری یمکن عقدها معها من المسائل، اذ لا مجال حینئذ لتوهّم عقدها من غیرها فی الاصول و ان عقدت کلامیّة فی الکلام، و صحّ عقدها فرعیّة أو غیرها بلا کلام، و قد عرفت فی أوّل الکتاب أنّه لا ضیر فی کون مسألة واحدة یبحث فیها عن جهة خاصّة من مسائل علمین، لانطباق جهتین عامّتین علی تلک الجهة کانت باحداهما من مسائل علم، و بالاخری من آخر، فتذکّر [۱].

نامش را دو مسئله بگذارد زیرا عقل و لفظ یا هر دو با یکدیگر مخالف هستند یا موافق، اگر مخالف شدند باید در همان مسأله واحده، قائل به تفصیل شد و مثلا گفت عقلا جائز است امّا لفظا جائز نیست یا بالعکس، مسئله عقل و لفظ، سبب نمی‌شوند دو مسئله عنوان شود بلکه باید جهت و حیثیت بحث، متمایز باشد تا تعدّد مسائل، مطرح شود و الا اگر جهت بحث، یکی شد لفظی بودن و عقلی بودن و تفصیل بین عقل و لفظ، باعث تعدّد مسئله نمی‌شود.

۳- مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل علم اصول است

[۱]- سؤال: آیا مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل «اصولی» یا از مسائل «فقهی محض» یا از مسائل «علم کلام» یا از «مبادی احکامیّه علم اصول» و یا اینکه از «مبادی تصدیقیّه علم اصول» می‌باشد؟
جواب: مصنف رحمه اللّه پاسخ سؤال را به نحو اشاره بیان نموده امّا از عبارت ایشان استفاده می‌شود که می‌توان مسأله مذکور را- با تغییر بعضی از الفاظ و عبارات- در تمام عناوین پنج‌گانه مذکور، مندرج نمود لکن چون مسأله اصولی‌بودنش به جهت تحقق ملاک مسأله اصولی هست، برای بحث ما کفایت می‌کند.
چنانچه مسأله‌ای را به‌عنوان یکی از مسائل علم اصول معرّفی کردیم، معنایش این نیست که مثلا فاقد ملاک مسأله کلامی هست.
إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۰
همان‌طور که قبلا[۱۲] بیان کردیم، مانعی ندارد که یک مسئله در چند علم مدخلیّت داشته باشد مثلا هم جزء مسائل فقه باشد هم از مسائل علم اصول محسوب شود، آنچه ممنوع می‌باشد، این است که نباید علوم در تمام مسائل، متّحد باشند امّا اگر در چند مسئله، اتّحاد داشته باشند، اشکالی ندارد بنابراین: مانعی ندارد که مسأله اجتماع امر و نهی، دارای تمام جهات خمسه مذکور باشد لکن به لحاظ اینکه دارای مناط مسأله اصولی هست، ما در علم اصول از آن بحث کنیم.
توضیح ذلک: مسأله اصولی، آن است که در طریق استنباط حکم شرعی کلّی قرار گیرد به عبارت واضح‌تر: اصولی همیشه صغرا و کبرائی ترتیب می‌دهد و از آن دو، حکم الهی را استنباط می‌کند- نتیجه مسأله اصولی عنوان کبرا پیدا می‌کند- در محلّ بحث، صغرای قضیّه، این است که: بر نماز در دار غصبی، دو عنوان، منطبق است- یک عنوان، مأمور به و یک عنوان، منهی عنه است- بعدا به‌عنوان مثال، قول به جواز را کبرا قرار می‌دهیم زیرا نتیجه را هم قائل به جواز، در کبرا قرار می‌دهد و جواز را استنباط می‌کند

و هم قائل به امتناع، امتناع را کبرا قرار می‌دهد و عدم جواز را استنباط می‌نماید خلاصه این که: بر صلات در دار غصبی دو عنوان متعلّق شده و هرکجا که دو متعلّق امر و نهی، اتّحاد پیدا کرده باشند اجتماع امر و نهی مانعی ندارد و در نتیجه، حکم کلّی الهی از آن استنباط می‌شود.

نتیجه: مسأله اجتماع امر و نهی چون دارای ملاک مسأله اصولی هست و در کبرای قیاس استنباط، قرار می گیرد از مسائل اصولی محسوب می‌شود.

مسأله اجتماع امر و نهی را به این بیان می‌توان از مسائل فقهی قرار داد که: موضوع مسأله فقهی، فعل مکلّف و محمولش حکم شرعی می‌باشد مثلا- در فقه بحث می کنیم که «صلاة الجمعة واجبة ام لا» در محل بحث هم می گوئیم: آیا نماز در دار غصبی هم واجب

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۱

و هم حرام است یا اینکه فقط واجب یا تنها حرام می‌باشد.

مسأله اجتماع امر و نهی را به این بیان می‌توان از مسائل علم کلام محسوب نمود که:

در مسائل کلامی از احوال مبدأ و معاد بحث می‌شود در محلّ بحث هم چنین می گوئیم: آیا برای مولا و خداوند متعال جائز است که امرش متوجّه یک عنوان و نهیش را متوجّه عنوانی نماید که آن دو عنوان در خارج، تصادق وجودی دارند یا نه به عبارت دیگر: آیا مولا- می‌تواند امری را متعلّق به کلّی صلات و نهیی را متعلّق به کلّی غصب نماید در حالی که بین صلات و غصب، اتّحاد وجودی مطرح است یا نمی‌تواند؟ بدیهی است که اگر به نحو مذکور بحث نمائیم، مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل علم کلام محسوب می‌شود.

اجتماع امر و نهی را می‌توان از مبادی احکامیّه علم اصول قرار داد.

سؤال: مبادی احکامیّه چیست؟

جواب: مبادی احکامیّه علم اصول، جزء مسائل اصولی نیست امّا درباره بعضی از شئون احکام بحث می کند فرضا اگر شما بحث کنید که آیا بین احکام خمسه تکلیفیّه تضادّی هست یا نه مسأله مذکور از مسائل فقهی نیست کما اینکه از مسائل اصولی نمی‌باشد بلکه جزء مبادی احکامیّه می‌باشد یعنی: مسائلی داریم که درباره احکام بحث می کند و برای علم اصول، جنبه مقدّمی دارد لذا آن‌ها را مبادی احکامیّه نامیده‌اند بنابراین در محلّ بحث می گوئیم: مسأله اجتماع امر و نهی به این نحو می‌تواند جنبه مبادی احکامیّه پیدا کند که: آیا اجتماع امر و نهی نسبت به دو عنوانی که در خارج متفاوت و متغایر هستند، مانند اجتماع نسبت به یک عنوان، تضاد و استحاله دارد یا اینکه استحاله‌ای مطرح نیست پس مسأله اجتماع امر و نهی را می‌توان از مبادی احکامیّه علم اصول، محسوب نمود.

در پایان این بحث متذکّر می‌شویم که مسأله اجتماع امر و نهی می‌تواند جزء مبادی تصدیقیّه علم اصول باشد.

مبادی تصدیقیّه کدام است؟

مبادی تصدیقیّه، مسائلی هست که درباره موضوع علم بحث می کند که آیا موضوع

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۲

الرّابع: أنّه قد ظهر[۱۳] من مطاوی ما ذكرناه أنّ المسألة عقليّة، و لا- اختصاص للنّزاع فی جواز الاجتماع و الامتناع فيها بما اذا كان الايجاب و التّحريم باللّفظ، كما ربما يوهمه التّعبير بالامر و النّهی الظّاهرين فی الطّلب بالقول، الّا أنه لكون الدّلالة عليهما غالبا بهما كما هو أوضح من أن يخفی. و ذهاب البعض الی الجواز عقلا، و الامتناع عرفا ليس بمعنی دلالة اللّفظ، بل بدعوی أنّ الواحد بالنّظر الدقيق العقلیّ اثنان، و أنّه بالنّظر المسامحی العرفی واحد ذووجهين، و الّا فلا يكون معنی محصّلا للامتناع العرفیّ، غاية الامر دعوی

دلالة اللّفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع فتدبّر جيّدا [۱].

علم اصول در فلان مورد، ثابت است یا نه به عبارت دیگر تصدیق به وجود یا عدم موضوع در یک مسئله، جزء مبادی تصدیقیّه آن علم، حساب می‌شود در محلّ بحث هم چنین می گوئیم: عقل، یکی از ادلّه اربعه و از موضوعات علم اصول است، حال می گوئیم آیا حکم عقل- به جواز اجتماع یا امتناع- در محلّ بحث وجود دارد یا نه لذا می‌توان مسأله اجتماع امر و نهی را از مبادی تصدیقیّه علم اصول قرار داد.

جمع‌بندی: در مسأله اجتماع امر و نهی، ملاک مسأله اصولی تحقّق دارد لذا از مسائل علم اصول محسوب می‌شود و وجود سائر ملاکات در آن، ضربه‌ای به بحث ما وارد نمی کند.

۴- آیا مسأله اجتماع امر و نهی، عقلی است یا لفظی؟

[۱]- از اشاراتی که در بحث‌های گذشته داشتیم تقریبا مشخّص شد که نزاع در مسأله

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۳

اجتماع امر و نهی، نزاع در یک مسأله عقلی است نه لفظی.

باید ببینیم که اگر طبیعتی متعلّق امر واقع شد و طبیعت دیگری متعلّق نهی در حالی که آن دو طبیعت خارجا امکان تصادق و اتّحاد وجودی بینشان بود، آیا امکان اتّحاد و تصادق مذکور، سبب می‌شود که امر از متعلّق خودش به متعلّق نهی سرایت کند و نهی هم از متعلّق خودش به متعلّق امر سرایت نماید؟

مسأله سرایت و عدم سرایت به خاطر امکان تصادق، ارتباطی به مقام دلالت و لفظ ندارد بلکه یک مسأله عقلی است و عقل باید حکم کند که آیا اتّحاد وجودی، موجب سرایت می‌شود یا نمی‌شود بنابراین، نزاع در باب اجتماع امر و نهی نزاع در یک مسأله عقلی هست. از بیان مذکور نتیجه می گیریم که: باید عنوان بحث را مقداری تغییر داده و بگوئیم: به جای کلمه «امر و نهی»، «وجوب و حرمت» را قرار می‌دهیم و می گوئیم: آیا وجوب و حرمت در دو عنوان ممکن التصادق قابل اجتماع هست یا نه؟

البتّه فرقی نمی کند که ایجاب و تحریم از طریق کتاب و سنّت- دلیل لفظی- ثابت شود یا از طریق اجماع و عقل- دلیل غیر لفظی- یعنی: بحث در دلالت لفظی نیست بلکه نزاع در «اجتماع» وجوب و حرمت است خواه به دلیل لفظی ثابت شده باشد یا غیر لفظی مثلا اگر اجماع، موجب وجوب شیء شد و همچنین اگر اجماع، شیء را حرام نمود و آن دو شیء در خارج متصادق شدند باز مسأله اجتماع امر و نهی مطرح می‌شود و این مسأله، مربوط به مقام دلالت و لفظ نیست.

ممکن است کسی بگوید دو قرینه وجود دارد که نزاع مذکور، مربوط به مقام لفظ است نه عقل.

قرینه اوّل: اصولیین در عنوان مسئله، تعبیر به امر و نهی کرده و گفته‌اند: آیا اجتماع امر و نهی، جائز است یا نه؟ آن‌ها نگفته‌اند که آیا اجتماع وجوب و حرمت، جائز است یا ممتنع، و بدیهی است که امر و نهی با وجوب و حرمت، متفاوت هست یعنی: امر

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۴

و نهی، عبارت از طلب فعل و طلب ترک است که با قول و لفظ- افعل و لا تفعل- تحقّق پیدا می کند.

خلاصه: از اینکه اصولیّین در عنوان بحث، کلمه امر و نهی- که در طلب قولی و لفظی ظهور دارد- را ذکر کرده‌اند معلوم می‌شود که نزاع در یک امر لفظی بوده نه در یک مسأله عقلی.

پاسخ مصنّف رحمه اللّه: مقصود اصولیین از تعبیر مذکور در عنوان بحث، طلب قولی نیست بلکه منظورشان همان وجوب و حرمت است و علّت ذکر کلمه «امر و نهی» در عنوان بحث، این است که غالبا وجوب و حرمت از طریق طلب قولی و لفظی تحقّق پیدا

می‌کنـد پس به خـاطر کثرت وجوب و حرمت ناشـی از طلب قولی، چنان تعبیری در عنوان بحث ذکر کرده‌انـد و منظور آن‌ها همان وجوب و حرمت است خواه از طریق لفظ ثابت شود یا غیر لفظ، بنابراین شاهد اوّل، قرینیّتی بر مدّعای مذکور ندارد.

قرینه دوّم: شاهد دوّم، همان تفصیلی است که در این مسئله داده شده و قبلا هم بیان کردیم که قول سوّم در مسأله اجتماع امر و نهی این بود که: عقلاـ اجتمـاع، جـائز است امّـا عرفا ممتنع است، تفصـیل مـذکور و مطرح نمودن مسأله عرف، دلیل بر آن است که مسأله اجتماع امر و نهی، یک مسأله لفظی هست- نه عقلی- زیرا عرف با الفاظ، مفاد ادلّه و ظهورات آن، آشنائی و ارتباط دارد.

خلاـصه: اینکـه عرف، حکم به امتنـاع اجتمـاع امر و نهی می‌کنـد شاهـد بر این است که نزاع مـذکور، عقلی نیست و مسأله عرف و الفاظ هم مطرح است.

پاسخ مصـنّف رحمه اللّه: بیان مذکور هم قرینیّتی بر مدّعای شـما ندارد زیرا: تفصـیل بین عقل و عرف، مربوط به مقام دلالت و لفظ نیست بلکه مربوط به یک مطلب خارجی می‌باشد به این نحو که:

صلات در دار غصبی را با دو نظر می‌توان ملاحظه نمود: اگر با دقّت عقلی لحاظ شود

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۵

دارای دو جهت و دو حیـثیت است که یـک جهتش حیث صـلات و جهت دیگرش حیث غصب و تصـرّف در دار مغصوب است امّا همان نماز را اگر در معرض دید عرف قرار دهیم، عرفا شیء واحد هست و تعدّد عنوان، آن را متعدّد و متکثّر نمی‌کند.

خلاـصه: تفصـیل بین عقـل و عرف، مربوط به دلالت لفظ نیست بلکه مربوط به همان صـلات خارجی واقع در دار غصبی هست که کأنّ از نظر عقل، متعـدّد است امّا عرفا واحـد است لـذا چون عقلا متعـدّد است او حکم به جواز اجتماع می‌کنـد و چون عرفا متعـدّد نیست او حکم به امتناع می‌کند پس تفصـیل مزبور، مربوط به عالم لفظ نیست بلکه مربوط به تشخیصـی است که درباره صـلات در دار غصبی از نظر عرف و عقل وجود دارد.

تـذکّر: مصـنّف رحمه اللّه فرموده‌انـد: می‌توان تفصـیل بین عقـل و عرف را به نحو دیگری بیـان کرد که تـا حـدّی بـا عالم الفاظ هم ارتباط پیدا کند.

بیـان ذلـک: مفصّـِل می‌گویـد هنگـامی که وارد بحث اجتماع امر و نهی می‌شویم آن مسـئله، عقلی است و حق هم با قائلین به جواز اجتمـاع امر و نهی است و بحث مـا در مسـأله اصولی به همین‌جـا ختم می‌شود که عقـل، حکم به جواز اجتمـاع می‌کنـد لکن مطلب دیگری داریم که ارتبـاطی به مسـأله اصولی نـدارد و آن عبارت است از اینکه: آیا هر چیزی که از نظر عقل، جائز و ممکن شـد باید در خارج هم واقع شود؟

خیر، مـا ادّعـا می‌کنیم که: این مطلبی که از نظر عقل، جائز است با مراجعه به ادلّه می‌بینیم وقوع خارجی نـدارد یعنی درعین‌حال که جائز است امّا وقوع خارجی نـدارد، البته صـحّت و بطلان آن مسـئله، زائـد بر بحث اجتماع امر و نهی است یعنی در ما نحن فیه بحثی در وقوع و عدم وقوع نداریم بلکه بحث ما این است که: آیا اجتماع، عقلا جائز است یا ممتنع.

خلاصه: ممکن است تفصیل بین عقل و عرف را به نحو مذکور معنا کنیم که یک

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۶

الخامس: لا یخفی أنّ ملاک النّزاع فی جواز الاجتماع و الامتناع یعمّ جمیع أقسام الایجاب و التّحریم، کما هو قضـیّة اطلاق لفظ الامر و النّهی. و دعوی الانصـراف إلی النّفسـیّین التّعیینیّین العینیّین فی مادّتهما غیر خالیة عن الاعتساف و ان سـلّم فی صـیغتهما، مع أنّه فیها ممنوع [۱].

طرف تفصـیل، مربوط به مسأله اصولی و طرف دیگرش خارج از مسـئله باشد و اگر ما از آن دو مطلب صـرف‌نظر کنیم تفصـیل بین

عقل و عرف را چگونه می‌توان معنا کرد- راه دیگری برای معنای قابل قبول در تفصیل مذکور وجود ندارد.
نتیجه: بحث اجتماع امر و نهی یک مسأله عقلی محض است و ارتباطی به عالم دلالت و الفاظ ندارد.

۵- آیا بحث اجتماع امر و نهی، شامل تمام اقسام ایجاب و تحریم می‌شود؟

[۱]- مقدّمه: قبلا[۱۴] به نحو مشروح بیان کردیم که وجوب، دارای اقسامی هست از جمله: «نفسی و غیری» «تعیینی و تخییری» «عینی و کفائی»، در مورد حرمت هم بعضی از اقسام مذکور تحقّق و تصوّر دارد مانند حرمت نفسی، غیری، تخییری و تعیینی.
فرضا تصوّر حرمت تخییری به این نحو است که: مولا- بگوید نباید یکی از آن دو عمل تحقّق پیدا کند بنابراین، وظیفه عبد، این است که نباید خارجا بین آن دو جمع نماید و یا مثلا تصویر حرمت کفائی به این نحو است که: مولائی دارای چند عبد هست، به آن‌ها می‌گوید حرام است که تمام شما فلان محرّم را انجام دهید در این صورت، حدّ اقل یک نفر از آن‌ها نباید مرتکب آن عمل شود چنانچه تمام عبید مرتکب آن عمل شوند فعل آن‌ها مبغوض مولا هست- البتّه وقوع آن در شریعت فعلا ارتباطی به بحث ما ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۷

سؤال: آیا نزاع در باب اجتماع امر و نهی به وجوب نفسی، تعیینی و عینی منحصر است و در وجوب غیری، تخییری و کفائی جریان ندارد- و همچنین در باب تحریم؟
جواب: ملاک ۱۵] جواز اجتماع و امتناع اجتماع در تمام اقسام و فروض تحقّق دارد و بین واجب نفسی و غیری- و سائر اقسام- از جهتی که محلّ بحث ما هست تفاوتی وجود ندارد کما اینکه مقتضای اطلاق لفظ امر و نهی در عنوان محلّ نزاع ۱۶]، شامل تمام اقسام ایجاب و تحریم می‌شود.
بعضی گفته‌اند امری که در عنوان بحث ذکر شده به وجوب نفسی تعیینی عینی، انصراف دارد- و همچنین کلمه نهی.
مصنّف رحمه اللّه: آیا انصراف مذکور، مربوط به مادّه امر- الف، میم و راء- و صیغه نهی- نون، هاء و یاء- هست یا اینکه مربوط به صیغه امر و نهی- افعل و لا تفعل- می‌باشد؟
اگر بگوئید انصراف مزبور، مربوط به مادّه امر و نهی هست این مطلب را از شما نمی‌پذیریم زیرا سؤال ما این است که منشأ انصراف چیست؟- انصراف را نمی‌پذیریم- پس انصراف مربوط به مادّه، غیر خالیة عن الاعتساف ۱۷].
و اگر بگوئید انصراف، مربوط به صیغه امر و نهی هست پاسخ ما این است که: بعید نیست کسی این مطلب را بپذیرد امّا ارتباطی به بحث ما ندارد زیرا در عنوان بحث «امر و نهی» ذکر شده نه صیغه «افعل و لا تفعل» بنابراین مسئله انصراف را باید نادیده گرفت.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۸

نعم لا- یبعد دعوی الظّهور و الانسباق من الاطلاق بمقدّمات الحکمة الغیر الجاریة فی المقام، لما عرفت من عموم الملاک لجمیع الاقسام، و کذا ما وقع فی البین من النّقض و الابرام مثلا اذا أمر بالصّلاة أو [و] الصّوم تخییرا بینهما، و کذلک [اذا] نهی عن التّصرّف فی الدّار و المجالسة مع الاغیار فصلی فیها مع مجالستهم کان حال الصّلاة فیها حالها، کما اذا أمر بها تعیینا، و نهی عن التّصرّف فیها کذلک فی جریان النّزاع فی الجواز و الامتناع و مجیء أدلّة الطّرفین، و ما وقع من النّقض و الابرام فی البین، فتفطّن [۱].

---

[۱]- سؤال: آیا در محلّ بحث، ظهور اطلاقی وجود ندارد؟
مقدّمه: در بحث اوامر مفصّلا بیان کردیم که اگر اصل وجوب شیء را احراز کردیم امّا نفسیّت یا غیریّت آن احراز نشد در این صورت اگر مولا در مقام بیان بوده و قرینه‌ای اقامه ننموده از اطلاق وجوب- اطلاق صیغه امر- استفاده نفسیّت می‌کنیم زیرا وجوب

نفسی، قیدی ندارد اما واجب غیری، مقیّد هست مثلا می‌توان گفت «ذاک الشیء واجب» چون وجوبش بر وجوب دیگری متوقّف نیست بخلاف واجب غیری که فرضا نمی‌توان گفت: «ذاک الشیء واجب» بلکه باید گفت: «ذاک الشیء واجب اذا کان ذو المقدمهٔ واجبهٔ» بنابراین اگر مولا فرموده باشد، فلان شیء، واجب است و در مقام بیان هم بوده- تمامیّت مقدّمات حکمت- و قیدی برای آن ذکر نکرده از اطلاق وجوب، استفاده نفسیّت می‌کنیم.

و همچنین در مورد شکّ در «عینیّت و کفائیّت» و کذا در مورد شکّ در «تعیینیت و تخییریّت».

خلاصه: مقتضای اطلاق صیغه، این است که وجوب، نفسی تعیینی عینی باشد.

پاسخ سؤال: ظهور اطلاقی مذکور در محلّ بحث، جاری نیست زیرا ظهور اطلاقی از طریق تحقّق مقدّمات حکمت ثابت می‌شود و یکی از مقدمات، این است که قرینه‌ای بر خلاف نباشد امّا در محلّ بحث، قرینه برخلاف تحقّق دارد و آن عبارت است از اینکه:

ملاک و مناط نزاع در اجتماع امر و نهی در تمام اقسام وجوب و تحریم جریان دارد یعنی:

عقل به هر جهتی که حکم به جواز نماید آن مناط در تمام فروض تحقّق دارد و به هر جهتی حکم به امتناع نماید، آن ملاک در تمام اقسام وجود دارد پس با وجود قرینه بر خلاف نمی‌توان ظهور اطلاقی ترتیب داد پس نتیجه می‌گیریم که: نزاع در بحث اجتماع

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۹

السّادس: أنّه ربما یؤخذ فی محلّ النّزاع قید المندوحهٔ فی مقام الامتثال، بل ربما قیل بأنّ الاطلاق انّما هو للاتّکال علی الوضوح، اذ بدونها یلزم التّکلیف بالمحال [۱].

امر و نهی در تمام اقسام وجوب و حرمت جریان دارد.

مصنّف رحمه اللّه در پایان این بحث به ذکر یک مثال پرداخته‌اند که: اگر مولا به نحو واجب تخییری فرمود: «یجب علیک الصّلاهٔ او الصّوم» و همچنین به نحو حرام تخییری فرمود:

«یحرم علیک امّا التّصرف فی الدّار و امّا مجالسهٔ الاغیار» یعنی: یا تصرّف در دار غصبی حرام است یا مجالست با اغیار- بدیهی است که اگر بنا باشد حرام تخییری تحقّق پیدا کند باید هر دو طرف آن محقّق شود امّا در مورد واجب تخییری اگر یک طرف آن اتیان شد موافقت با آن حاصل می‌شود- مادّه اجتماع مثال مذکور این است که مکلّف نمازش را در دار غصبی بخواند ضمنا با اغیار هم مجالست نماید در فرض مذکور، مسأله اجتماع امر و نهی، مطرح می‌شود که آیا اجتماع واجب تخییری و حرام تخییری امکان دارد یا نه؟

قائلین به جواز می‌گویند امکان دارد امّا قائلین به امتناع می‌گویند ممتنع است.

۶- آیا در اجتماع امر و نهی، وجود مندوحه معتبر است؟

[۱]- بعضی در عنوان بحث، وجود مندوحه را اعتبار نموده‌اند. مقصود از مندوحه، این است که مکلّف، چاره و طریقی برای امتثال داشته باشد یعنی بتواند مأمور به را در غیر فرد منهی عنه اتیان کند مثلا هم بتواند نمازش را در مکان مباحی مانند مسجد اتیان نماید و هم بتواند در دار غصبی بخواند. بنا بر اعتبار قید مندوحه، محلّ نزاع، چنین است: در موردی که مکلّف، مندوحه داشته و می‌توانسته نمازش را در غیر دار غصبی بخواند امّا به سوء اختیار خود، نمازش را در ضمن فرد محرّم، اتیان نموده آیا اجتماع امر و نهی، جائز است یا نه امّا در موردی که مکلّف، چاره‌ای ندارد و فقط می‌تواند مأمور به را در ضمن فرد محرّم اتیان نماید- فرضا در دار غصبی محبوس است- خارج از بحث اجتماع امر و نهی می‌باشد زیرا در فرض عدم مندوحه اگر مولا نسبت به او هم امر و هم نهی داشته باشد،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۰

و لکن التّحقیق مع ذلک عدم اعتبارها فیما هو المهمّ فی محلّ النّزاع من لزوم المحال و هو اجتماع الحکمین المتضادّین، و عدم الجدوی فی کون موردهما موجّها بوجهین فی دفع [رفع غائلهٔ اجتماع الضّدّین، أو عدم لزومه و أن تعدّد الوجه یجدی فی دفعها [رفعها] و لا یتفاوت فی ذلک أصلا وجود المندوحهٔ و عدمها، و لزوم التّکلیف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النّزاع نعم لا- بدّ من اعتبارها فی الحکم بالجواز فعلا- لمن یری التکلیف بالمحال محذورا و محالا، کما ربما لا بدّ من اعتبار أمر آخر فی الحکم به کذلک أیضا. و بالجملهٔ: لا وجه لاعتبارها الّا لاجل اعتبار القدرهٔ علی الامتثال، و عدم لزوم التّکلیف بالمحال، و لا دخل له بما هو المحذور فی المقام من التّکلیف المحال، فافهم و اغتنم [۱].

تکلیف به محال لازم می‌آید، او نمی‌تواند بگوید هم تصرّف در مکان غصبی حرام است و هم باید نمازت را بخوانی بلکه باید یکی از آن دو تکلیف، ساقط شود.

سؤال: چرا در کلمات اصولیین صحبتی از قید مذکور- مندوحه- نشده و محلّ نزاع را مطلق گذاشته‌اند؟

جواب: مدخلیّت قید مذکور، بدیهی بوده زیرا اگر مولا با عدم مندوحه هم امر و هم نهی داشته باشد تکلیف به محال لازم می‌آید.

[۱]- تحقیق در مطلب: وجود و عدم مندوحه در ما نحن فیه- باب اجتماع امر و نهی- هیچ تأثیری در حیثیت بحث ما ندارد زیرا همان‌طور که قبلا هم بیان کردیم، جهت بحث، این است که: اگر دو عنوان در خارج، تصادق و امکان اتّحاد وجودی داشته باشند- یک وجود بر هر دو عنوان، صادق باشد- آیا تعدّد وجه و عنوان در جواز اجتماع امر و نهی کفایت می‌کند یا اینکه اتّحاد وجودی و امکان تصادق، مانع از اجتماع امر و نهی است. به عبارت دیگر: آیا به خاطر اتّحاد وجودی، نهی به متعلّق امر سرایت می‌کند و همچنین آیا امر به متعلّق نهی سرایت می‌کند یا نه لذا می‌گوئیم وجود و عدم مندوحه

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۱

ارتباطی به بحث ما ندارد.

البتّه بدیهی است که در هر موردی که بنا باشد تکلیف تحقّق پیدا کند، شرایط و مقدّماتی لازم دارد که گاهی به موانعی هم برخورد می‌کند لکن بحث درباره آن شرایط و موانع، خارج از نزاع فعلی هست بلکه ما در باب اجتماع امر و نهی فقط در کفایت تعدّد عنوان و عدم کفایت تعدّد عنوان بحث می‌کنیم امّا وجود و عدم مندوحه، دخالتی در بحث ما ندارد البتّه اگر مندوحه نباشد و مکلّف، راه چاره‌ای برای امتثال نداشته باشد اشکال دیگری لازم می‌آید که ربطی به بحث فعلی ما ندارد.

به عبارت دیگر، ما نسبت به محالیّت نفس تکلیف بحث می‌کنیم که آیا نفس تکلیف به صلات و غصب با امکان اتّحادشان محال است یا نه؟ قائلین به جواز اجتماع می‌گویند محال نیست ۱۸] امّا قائلین به امتناع، معتقدند با امکان اتّحاد و تصادق در خارج، تکلیف به صلات و غصب، محال است بنابراین در ما نحن فیه از محال بودن نفس تکلیف- وجوبی و تحریمی- بحث می‌کنیم و در موردی که مندوحه‌ای وجود ندارد بحثی راجع به تکلیف نداریم بلکه در آنجا متعلّق تکلیف، محال است مثل اینکه مولائی به عبدش بگوید:

«اجمع بین الضّدین» که تکلیف مزبور، واحد است امّا متعلّق تکلیف- جمع بین ضدّین- استحاله دارد و مکلّف به اتّصاف به محالیّت دارد.

تذکّر: اگر مکلّف به محال شد، نفس تکلیف هم محال می‌شود امّا محالیّت تکلیف از ناحیه محال بودن مکلّف به است اگر مولائی گفت «اجمع بین الضّدّین» می‌گوئیم علّت

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۲

السّابع: أنّه ربما يتوهّم تارة أنّ النّزاع فی الجواز و الامتناع يبتنی علی القول بتعلّق الاحكام بالطّبائع و اما الامتناع علی القول بتعلّقها بالافراد فلا يكاد يخفی، ضرورة لزوم تعلّق الحكمين بواحد شخصیّ و لو كان ذا وجهين علی هذا القول. و أخری أنّ القول بالجواز مبنی علی القول بالطّبائع. لتعدّد متعلّق الامر و النّهی ذاتا عليه و ان اتّحد [اتّحدا] وجودا، و القول بالامتناع علی القول بالافراد، لاتّحاد متعلّقهما شخصا خارجا، و كونه فردا واحدا [۱].

محالیّت تکلیف، این است که متعلّق آن استحاله دارد و عبد، قدرت بر امتثال و جمع بین ضدّین ندارد امّا در مسأله اجتماع امر و نهی، مکلّف به محالیّتی ندارد بلکه مستقیما اشکال، نسبت به نفس تکلیف است که در موردی که متعلّقین، تغایر ما هوی و مفهومی دارند امّا خارجا اتّحاد وجودی، مطرح است آیا مولا می‌تواند بین امر و نهی جمع نماید.

خلاصه: محلّ بحث در باب اجتماع امر و نهی، محالیّت و عدم محالیّت نفس تکلیف است، وجود و عدم مندوحه، هیچ‌گونه دخالتی در جهت بحث ما ندارد و علت اینکه اصولیّین، عنوان بحث را مطلق گذاشته و اشاره‌ای به قید مذکور، ننموده‌اند، همان است که مشروحا بیان کردیم نه اینکه: چون مدخلیّت قید مندوحه، بدیهی بوده، به آن اشاره‌ای ننموده‌اند.

۷- بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به مسأله تعلّق احکام به طبایع ندارد

[۱]- تذکّر: قبلا[۱۹] بحث کردیم که: آیا اوامر و نواهی به طبایع، تعلّق می‌گیرد یا به افراد[۲۰] به عبارت دیگر: وقتی مولا فرمود «أَقِيمُوا الصَّلاةَ»* امر و طلب او به طبیعت صلات

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۳

متعلق می‌شود یا به افراد؟

سؤال: آیا بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به مسأله مذکور دارد یا نه؟

جواب: قبل از بیان نظر مصنّف، متذکّر می‌شویم که دو توهّم در محل بحث شده که بدون رعایت ترتیب متن کتاب به ذکر آن دو می‌پردازیم.

الف: اگر کسی اوامر و نواهی را متعلّق به طبایع بداند، باید در بحث فعلی قائل به «اجتماع» شود و بگوید اجتماع امر و نهی مانعی ندارد زیرا امر و نهی به طبایع متعلّق است و طبیعت صلات، ارتباطی به طبیعت غصب ندارد بلکه آن‌ها دو طبیعت متمایز هستند گرچه از نظر وجود خارجی یک وجود دارند اما از نظر طبیعت، متغایر هستند امّا اگر کسی اوامر و نواهی را متعلّق به افراد بداند در ما نحن فیه باید «امتناعی» شود زیرا در این صورت، افراد متعدد نداریم، صلات در دار غصبی یک فرد و یک وجود هست و این وجود خارجی شخصی هم متعلّق امر است و هم متعلّق نهی، آن‌وقت چگونه می‌شود که به یک وجود هم امر تعلّق بگیرد و هم نهی، پس قائل به تعلّق احکام به افراد باید «امتناعی» شود.

ب: اگر کسی احکام را متعلّق به افراد بداند همان‌طور که اخیرا ملاحظه کردید در بحث اجتماع امر و نهی باید «امتناعی» شود ولی چنانچه احکام را متعلّق به طبایع دانست در محل بحث می‌تواند قائل به جواز «اجتماع»[۲۱] یا «امتناع» شود.

خلاصه: وجه اشتراک دو توهّم مذکور، این بود: کسانی که اوامر و نواهی را متعلّق به افراد می‌دانند باید در بحث اجتماع امر و نهی قائل به «امتناع» شوند.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۴

و أنت خبير بفساد كلا التّوهّمين، فانّ تعدّد الوجه ان كان يجدی بحيث لا يضرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود و الايجاد لكان يجدی و لو علی القول بالافراد، فانّ الموجود الخارجیّ الموجّه بوجهين يكون فردا لكلّ من الطّبيعتين، فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود

واحد، فکما لا یضرّ وحدهٔ الوجود بتعدّد الطّبیعتین، [کذلک لا یضرّ بکون المجمع اثنین بما هو مصداق و فرد لکلّ من الطّبیعتین، و الّا لما کان یجدی أصلا حتّی علی القول بالطّبائع کما لا یخفی، لوحدهٔ الطّبیعتین وجودا، و اتّحادهما خارجا، فکما أنّ وحدهٔ الصّلاتیهٔ و الغصبیّهٔ فی الصّلاهٔ فی الدّار المغصوبهٔ وجودا غیر ضائر بتعدّدهما و کونهما طبیعتین، کذلک وحدهٔ ما وقع فی الخارج من خصوصیّات الصّلاهٔ فیها وجودا غیر ضائر بکونه فردا للصّلاهٔ فیکون مأمورا به، و فردا للغصب فیکون منهیّا عنه، فهو علی وحدته وجودا یکون اثنین، لکونه مصداقا للطّبیعتین، فلا تغفل [۱].

---

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: ممکن است در بحث قبل، قائل به تعلّق احکام به افراد شد امّا در بحث فعلی «اجتماعی» شویم- نه امتناعی- در نتیجه بطلان هر دو توهّم، واضح می‌شود.

بیان ذلک: در هر دو توهّم بر این مطلب، تکیه شده بود که: اگر کسی در مسأله قبل «افرادی» شد، در بحث فعلی باید امتناعی شود زیرا خارجا دو فرد نداریم، صلات در دار غصبی یک فرد و دارای یک وجود است و چگونه می‌شود هم متعلّق امر واقع شود و هم متعلّق نهی.

پاسخ مصنّف، این است: شما هم که صلات در دار غصبی را در نظر می‌گیرید، قبول دارید که دارای دو عنوان هست، هم عنوان غصبی دارد و هم عنوان صلاتی برآن متعلّق است بنابراین اگر بر موجود واحد، دو عنوان متعلّق شد، معنایش این است که هم فرد این عنوان است و هم از افراد آن عنوان می‌باشد، هم مصداق عنوان «الف» هست و هم مصداق عنوان «ب» می‌باشد پس در حقیقت دو مصداق و دو فرد وجود دارد منتهی دو فردی که به یک لباس و شکل درآمده و مجمع برای دو فرد است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۵

به عبارت واضح‌تر: به نظر شما ملاک در فردیّت چیست و معنای فرد کدام است؟

فرد، یعنی آن وجودی که خصوصیّت فردیّه همراه آن هست، صلات در دار غصبی را اگر با «صلات» مقایسه کنید دارای خصوصیّات فردیّه صلاتی هست و چنانچه آن را با غصب ملاحظه نمائید دارای خصوصیّات فردیّه غصبیّت می‌باشد.

خلاصه، اینکه شما آن را دو فرد می‌دانید یا یک فرد و اگر یک فرد می‌دانید از افراد صلات است یا غصب؟

از اینکه شما نمی‌توانید بین آن‌ها تکفیک و جدائی قائل شوید معلوم می‌شود که صلات در دار غصبی در واقع دو فرد[۲۲] و دو موجود است منتها دو وجودی که به وسیله یک فرد تحقّق پیدا کرده و به یک وجود موجود، شده و شما- متوهّم- بیانی غیر از آنچه که ما ذکر کردیم، نمی‌توانید داشته باشید و اگر مسأله تعدّد فرد، مطرح شد و ما قائل شدیم که احکام به افراد تعلّق می‌گیرد، مانعی ندارد که صلات در دار غصبی به لحاظ اینکه جامع دو فرد و مجمع دو مصداق هست به جهت احد المصداقین، متعلّق امر واقع شود و به لحاظ مصداق دیگر متعلّق نهی قرار گیرد و چنانچه شما- متوهّم- بگوئید بیان مذکور، کارساز نیست باید از ابتدا بگوئید تعدّد عنوان هم نتیجه و فائده‌ای ندارد و اگر احکام به طبایع هم متعلّق شود و عنوان هم تعدّد داشته باشد تعدّد عناوین، کارساز نیست و مشکلی را حل نمی‌کند.

ما- مصنّف- براساس اینکه تعدّد عنوان، نتیجه‌بخش است با شما بحث می‌کنیم یعنی همان‌طور که تعدّد عنوان کفایت می‌کند تعدّد مصداق و فردیّت هم کافی است.

نتیجه: مسأله اجتماع امر و نهی، هیچ ارتباطی به مسأله تعلّق احکام به طبایع یا افراد ندارد و طبق هر دو مبنا، هر دو احتمال، جاری است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۶

الثّامن: أنّه لا یکاد یکون من باب الاجتماع الّا اذا کان فی کلّ واحد من متعلّقی الایجاب و التّحریم مناط حکمه مطلقا حتّی فی مورد

التّصادق و الاجتماع کی یحکم علی الجواز بکونه فعلاـ محکوما بالحکمین، و علی الامتناع بکونه محکوما بأقوی المناطین أو بحکم آخر غیر الحکمین فیما لم یکن هناک أحدهما أقوی کما یأتی تفصیله. و أمّا اذا لم یکن للمتعلّقین مناط کذلک فلا [یکاد] یکون من هذا الباب ۲۳]، و لاـ یکون مورد الاجتماع محکوما الّا بحکم واحد منهما اذا کان له مناطه، أو حکم آخر غیرهما فیما لم یکن لواحد منهما قیل بالجواز أو الامتناع، هذا بحسب مقام الثبوت [۱].

۸- اعتبار مناط امر و نهی در ماده اجتماع

[۱]- تذکّر: مقصود از امر هشتم، بیان فرق باب تعارض ۲۴] و مسأله اجتماع امر و نهی ۲۵] می‌باشد.
اگر بنا باشد موردی از صغریات بحث اجتماع امر و نهی و فرضا صلات در دار غصبی داخل بحث اجتماع امر و نهی باشد، شرطش این است که در مورد تصادق و اجتماع دو عنوان مأمور به و منهی عنه ملاک هر دو حکم تحقّق داشته باشد به عبارت دیگر: نماز در دار غصبی در صورتی از مثال‌های بحث اجتماع امر و نهی است که ما احراز کنیم صلات در دار غصبی دارای ملاـک امر و صدرجه مصلحت هست- همان مصلحتی که در سائر نمازها تحقّق دارد- یعنی: مصلحت آن، منحصر به موردی نیست که با غصب، اتحاد پیدا نکند
إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۷
به عبارت واضح‌تر: مصلحت نماز، منحصر به نماز در خانه یا مسجد نیست پس باید ملاک و مصلحت ملزمه نماز در تمام مصادیق صلات حتّی آن نمازی که با غصب، متّحد شده، تحقّق داشته باشد و همچنین باید احراز کنیم آن مفسده لازم الاجتنابی که باعث نهی از غصب و تصرّف در دار غصبی شده، اطلاق دارد یعنی تمام مصادیق غصب حتّی آن مصداقی که با صلات، متحد شده، مفسده لازم الاجتناب دارد پس نزاع در باب اجتماع امر و نهی، مربوط به آن جائی است که مصلحت به‌طور کلّی در تمام افراد مأمور به و مفسده هم به‌طور کلّی در تمام مصادیق منهی عنه ثابت باشد بنابراین باید صلات در دار غصبی واجد دو ملاک باشد- مصلحت ملزمه و مفسده لازم الاجتناب- نتیجتا اگر کسی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شد، می‌گوید: مانعی ندارد، هریک از آن مفسده و مصلحت ملزمه در حکم فعلی خودش تأثیر می‌کند یعنی: مصلحت در ایجاب فعلی و مفسده در تحریم فعلی تأثیر می‌نماید و در نتیجه، نماز در دار غصبی هم وجوب فعلی دارد و هم دارای حرمت فعلی هست.
چنانچه کسی قائل به امتناع شد، می‌گوید: دو ملاک در مادّه اجتماع تحقّق دارد و حکم، تابع ملاک و مناط اقوی هست و اگر احد الملاـکین از دیگری اقوی نبود، هیچ‌یک از آن دو ملاـک نمی‌تواند تأثیر نماید بلکه حکم ثالثی- غیر از وجوب و حرمت فرضا اباحه- تحقّق پیدا می‌کند که تفصیل آن را بعدا- در تنبیه دوّم از تنبیهات اجتماع امر و نهی- بیان می‌کنیم.
خلاصه: چه بنا بر قول به اجتماع و چه بنا بر قول به امتناع باید در مادّه اجتماع، دو ملاک تحقّق داشته باشد.
لازم به تذکّر است که: فرضا اگر صلات و غصب، فاقد آن مناط کلّی وجوب و حرمت باشند- یعنی: مطلقا حتّی در مورد تصادق- از بحث اجتماع امر و نهی خارج می‌باشد بدیهی است در موردی که محلّ تصادق، فاقد ملاکین هست، دارای دو فرض می‌باشد:
إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۸
و أمّا بحسب مقام الدّلالهٔ و الاثبات، فالرّوایتان الدّالتان علی الحکمین متعارضتان اذا أحرز أنّ المناطین من قبیل الثّانی ۲۶] فلا بدّ من عمل المعارضهٔ حینئذ بینهما من التّرجیح [أو] و التّخییر و الّا فلا تعارض ۲۷] فی البین، بل کان من باب التّزاحم بین المقتضیین فربما کان التّرجیح مع ما هو أضعف دلیلا، لکونه أقوی مناطا، فلا مجال حینئذ لملاحظهٔ مرجّحات الرّوایات أصلا بل لا بدّ من مرجّحات المقتضیات المتزاحمات کما یأتی الاشارهٔ الیها. نعم لو کان کل منهما متکفّلا للحکم الفعلیّ لوقع بینهما التّعارض ۲۸] فلا بدّ من

ملاحظة مرجّحات باب المعارضة لو لم يوفّق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائى بملاحظة مرجّحات باب المزاحمة فتفطّن.
التّاسع: أنّه قد عرفت أنّ المعتبر فى هذا الباب أن يكون كلّ واحد من الطّبيعة المأمور بها و المنهىّ عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقا حتّى فى حال الاجتماع فلو كان هناك ما دلّ على ذلك من اجماع أو غيره فلا اشكال، و لو لم يكن الّا اطلاق دليلى الحكمين، ففيه تفصيل، و هو: أنّ الاطلاق لو كان فى بيان الحكم الاقتضائىّ لكان دليلا على ثبوت المقتضى و المناط فى مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب، و لو كان

الف: گاهی واجد یکی از دو ملاک هست که حکم هم تابع همان ملاک می‌باشد.
ب: احتمال دیگر، این است که هیچ‌یک از دو ملاک، موجود نباشد که قهرا حکم، تابع یک ملاک سوّمی خواهد بود.
تذکّر: آنچه را ذکر کردیم به حسب مقام ثبوت و صرف‌نظر از ادلّه بود و اینک به بحث مقام اثبات آن می‌پردازیم.
إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۹
بصدد الحكم الفعلىّ، فلا اشكال فى استكشاف ثبوت المقتضى فى الحكمين على القول بالجواز الّا اذا علم اجمالا بكذب أحد الدّليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين.
و أمّا على القول بالامتناع، فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين فى مورد الاجتماع أصلا، فانّ انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن أن يكون لاجل انتفائه الّا أن يقال: ان قضيّة التّوفيق بينهما هو حمل كلّ منهما على الحكم الاقتضائىّ لو لم يكن أحدهما أظهر، و الّا فخصوص الظّاهر منهما [۱].

۹- مناط امر و نهی در مادّه اجتماع چگونه احراز می‌شود؟

[۱]- تذكّر: انصافا مطالبی را که مصنّف رحمه اللّه در «الثامن» بیان کرده‌اند دارای کمال اجمال هست امّا آن را در «التاسع» تکمیل نموده و بهتر بود که آن دو مقدّمه را تحت یک امر بیان می‌کردند لذا ما آنچه را مصنّف در دو مقدّمه مذکور بیان کرده‌اند تلفیق نموده، بدون رعایت ترتیب متن کتاب توضیح می‌دهیم.
اما بحث مقام اثباتی: سؤال: از چه طریقی باید احراز نمود که در مورد تصادق، هر دو ملاک تحقّق دارد؟
جواب: ۱- در درجه اوّل اگر دلیلی شبیه اجماع داشتیم که اثبات می‌نمود، نماز در دار غصبی نه از نظر مصلحت صلاتی نقصان دارد و نه از جهت مفسده غصبی، کمبود دارد یعنی: همان ملاکی که در سائر نمازها هست در آن صلات هم وجود دارد و همچنین همان ملاکی که در سائر افراد غصب هست در صلات متّحد با غصب، موجود است که مشکل حلّ است و راه استکشاف تحقّق ملاکین، همان اجماع است.
۲- اگر فقط با ادلّه لفظیّه مانند «أَقِيمُوا الصَّلاةَ»* و «لا تتصرف فی ملك الغیر» مواجه بودیم، مسئله بر دو گونه است:
الف: دلیل امر و دلیل نهی درصدد بیان حکم فعلی صلات و غصب نیست بلکه در
إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۰
مقام بیان حکم اقتضائی ۲۹]- بیان ملاک- آن دو هست یعنی «أَقِيمُوا الصَّلاةَ»* درصدد بیان مصلحت ملزمه نماز هست ولی حکم فعلی آن، تابع خصوصیّات موارد است و همچنین «لا تغصب» در مقام بیان مفسده لازم الاجتناب غصب است و فقط حکم اقتضائی آن را بیان می‌کند کأنّ به‌طور صریح، مصلحت و مفسده صلات و غصب را بیان می‌کنند. در این فرض «تعارضی» وجود ندارد و قائلین به امتناع و اجتماع هرکدام مسیر متّحدی دارند یعنی:

اجتماعی می‌گوید در صلات در دار غصبی، دو حکم اقتضائی وجود دارد و به تبع آن، دو حکم فعلی برای صلات در دار غصبی ثابت می‌کند.

قائلین به امتناع هم می‌گویند در مورد نماز در دار غصبی دو حکم اقتضائی تحقّق دارد امّا نمی‌توان گفت دو حکم فعلی هم ثابت است بلکه حکم فعلی، تابع اقوی الملاکین است ۳۰] و به اصطلاح علمی باید مرجحات باب متزاحمین را رعایت نمود و بدیهی است که در تزاحم دو دلیل، عنایتی به اقوائیت و اظهریّت ادلّه نداریم بلکه در رتبه اوّل باید ملاحظه نمود که کدام یک از آن‌ها اهم و کدام مهم است ۳۱] و مرجّح دوّم، وجود بدل اختیاری و عدم بدل اختیاری ۳۲] هست یعنی هریک از متزاحمین که بدل اختیاری ندارند

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۱

بر دیگر تقدّم دارد.

خلاصه: اگر دو دلیل در مقام بیان حکم اقتضائی باشند نه بنا بر قول به اجتماع، تعارضی وجود دارد و نه بنا بر قول به امتناع، معارضه‌ای مطرح است فقط آن دو دلیل، حکم اقتضائی را بیان می‌کنند، قائل به جواز، دو حکم اقتضائی را اخذ می‌نماید و برطبق آن دو، حکم فعلی ثابت می‌کند و امتناعی هم دو حکم اقتضائی را قبول دارد[۳۳] لکن می‌گوید حکم فعلی، تابع اقوی الملاکین هست و اگر ملاک اقوائی وجود نداشت نوبت به حکم سوّمی غیر از وجوب و حرمت می‌رسد.

ب: دلیل امر و نهی بیانگر حکم فعلی هست- نه حکم اقتضائی- معنای جمله «أَقِیمُوا الصَّلاهَْ»* این است که: «یجب علیك بالفعل اقامهٔ الصّلاهٔ» و معنای «لا تغصب» هم:

«یحرم علیک بالفعل التّصرف فی مال الغیر» می‌باشد که در فرض مذکور، مسیر و طریق قائلین به جواز و امتناع از یکدیگر جدا می‌شود.

کسی که قائل به جواز اجتماع هست می‌گوید: آن دو دلیل با یکدیگر تعارضی ندارند بلکه آن‌ها دو حکم فعلی نسبت به تمام افرادشان ثابت می‌کنند در محلّ اجتماع و تصادق هم مانعی ندارد که دو حکم فعلی وجود داشته باشد یعنی اشکالی ندارد که صلات در دار غصبی «بما انّها صلاهٔ»، واجب «و بما انّها غصب»، حرام باشد یعنی اجتماعی از ثبوت دو حکم فعلی در مادّه اجتماع کشف می‌کند که هر دو ملاک تحقّق دارد و هنگامی که در

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۲

مادّه اجتماع، دو حکم فعلی، ممکن التحقق بود از طریق معلول، علّت را کشف نموده و می‌گوید اگر نماز در دار غصبی هم واجب و هم حرام شد، معلوم می‌شود هم مصلحت ملزمه و هم مفسده ملزمه دارد لذا قائل به جواز، مشکلی ندارد و به طریق مذکور، ملاک را کشف می‌کند.

قوله: «الا اذا علم اجمالا بکذب احد الدّلیلین فیعامل معهما معاملهٔ المتعارضین».

تذکّر: در بحث تعادل و تراجیح خواهیم گفت که یکی از موارد تعارض، تعارض اجمالی هست یعنی: وقتی دو دلیل را ملاحظه می‌کنیم دارای امکان جمع هستند و چنین نیست که هریک، دیگری را نفی کند امّا خارجا می‌دانیم یکی از آن دو، کذب است.

در محلّ بحث هم می‌گوئیم: قائل به جواز از طریق ثبوت دو حکم فعلی در مادّه تصادق، دو ملاک را کشف می‌کند مگر اینکه خارجا علم اجمالی به کذب یکی از دو دلیل داشته باشد و اجمالا بداند در مادّه اجتماع، حکم فعلی برای آن وجود ندارد و در نتیجه، دو ملاک، مطرح نیست که در این صورت با آن دو دلیل، معامله تعارض می‌شود.

امّا قائلین به امتناع خارجا کشف نکرده‌اند که نماز در دار غصبی دارای دو ملاک است بلکه آن‌ها فقط با دو دلیل لفظی مواجه هستند که می‌گوید دو حکم فعلی تحقّق دارد. دو حکم فعلی هم در مادّه اجتماع قابلیّت جریان ندارد لذا «امتناعی» راهی برای

کشف ملاک نـدارد پس بایـد بگویـد بین دلیلین، تعارض است و چنانچه تعارض، مطرح شد مرجّحات باب تزاحم مطرح نمی گردد بلکه بایـد به مرجحات باب تعارض توجّه نمود و دیـد کـدام یک از آن دو دلیل از جهت دلالت و ظهور، اقوا هست تا همان را اخذ نمود و اگر اقوائیّت از نظر دلالت و ظهور وجود نداشت در مرحله بعد، نوبت به تساقط یا تخییر بین متعارضین می‌رسد.

تـذکّر: البتّه قبل از رجوع به مرجّحات باب تعارض، ممکن است یکی از آن دو را به حکم فعلی و دیگری را به حکم اقتضائی حمل نمود تا اینکه تعارضی بین آن‌ها نباشد که

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳

فتلخّص: أنّه کلّمـا کانت هناک دلالـهٔ علی ثبوت المقتضـی فی الحکمین کان من مسألـهٔ الاجتماع، و کلّما لم تکن هناک دلالـهٔ علیه فهو من باب التّعارض مطلقا اذا کانت هناک دلالهٔ علی انتفائه فی أحدهما بلا تعیین و لو علی الجواز، و الّا فعلی الامتناع [۱].

در این صورت نه بنـا بر قول امتناعی مانعی وجود دارد و نه بنا بر قول اجتماعی که توفیق مـذکور- حمل احـدهما به حکم اقتضائی- به ملاحظه مرجّحات باب تزاحم است.

قوله: «فتفطّن»[۳۴].

[۱]- جمع‌بنـدی: اگر خارجـا مقتضـی دو حکم را در مـادّه اجتمـاع، احراز نمودیم «کان من مسألـهٔ الاجتماع» یعنی: «جوازی» قائل به جواز است و به تبع آن، دو حکم فعلی ثابت می کند و «امتناعی» اقوی الملاکین را اخذ می‌نماید و چنانچه ملاک اقوا وجود نداشـت به حکم سوّمی رجوع می کند.

امّا چنـانچه دلیلی بر ثبوت مقتضـی دو حکم در مادّه اجتماع نداشـته باشـیم «فهو من باب التعارض مطلقا» یعنی: اجتماعی و امتناعی، نسـبت به آن دو دلیـل، قواعـد باب تعارض را اجرا می کننـد «اذا کانت هناک دلالـهٔ علی انتفائه [ای انتفاء المقتضـی فی احـدهما بلا تعیین و لـو علی الجواز» یعنی: اگر دلیـل خـارجی داشـتیم که یکی از آن دو ملاـک، تحقّق نـدارد در این صورت هم امتنـاعی و هم اجتماعی نسبت به آن دو دلیل، قواعـد باب تعارض را اجرا می‌نماینـد زیرا قائلین به جواز اجتماع، در صورتی «اجتماعی» هسـتند که هر دو ملاک تحقّق داشته باشد.

البتّه در این صورت، امتناعی و اجتماعی از یکـدیگر جدا می‌شوند که: اگر دلیلی بر ثبوت مقتضـی دو حکم نداریم و دلیلی بر اینکه فقط یک مقتضی هم وجود دارد، مطرح نیست- نه این طرف مسئله، واجد دلیل است و نه آن طرف- اجتماعی در مادّه اجتماع،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۴

العاشـر: أنّه لاـ اشـکال فی سـقوط الاـمر و حصول الامتثـال باتیـان المجمع بـداعی الامر علی الجواز مطلقا و لو فی العبادات و ان کان معصیهٔ للنّهی أیضا [۱].

دو حکم فعلی ثابت می کنـد- و دو ملاک کشف می کند- امّا امتناعی می گوید: ملاکی را احراز نکردیم و راهی هم برای اثبات دو حکم فعلی نداریم پس الزاما نسبت به آن دلیلین قواعد باب تعارض را اجرا می کنیم.

۱۰- ثمره بحث اجتماع امر و نهی

اشاره

[۱]-

۱- ثمره بحث، بنا بر قول به جواز:

اگر کسی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شد، مادّه اجتماع و مورد تصادق را اتیان نمود، بلا اشکال، امر کلّی متعلّق به طبیعت مأمور به ساقط و امتثال محقّق می‌شود خواه مجمع از عبادات باشد یا معاملات- یعنی: خواه امرش عبادی باشد یا توصّلی.

فرضا با اتیان صلات در دار غصبی، امر «أَقِیمُوا الصَّلاهَ»* ساقط و موافقت با آن حاصل می‌گردد زیرا بنا بر قول به اجتماع، نمازی که در ملک غصبی اتیان شده نقصانی ندارد چون هم دارای ملاک امر هست و هم امر فعلی در آن تحقّق دارد و صلات مذکور با سایر صلوات تفاوتی ندارد البتّه بدیهی است که در ضمن اتیان نماز در دار غصبی یک معصیت هم محقّق شده که عصیان مزبور، ارتباطی به جنبه عبادیّت نماز ندارد و اینکه شنیده‌اید نماز در ملک غصبی محلّ اشکال هست، ایرادش طبق مبنای جواز اجتماع نیست [۳۵].

وقتی مسئله در واجبات عبادی، بلا اشکال بود در واجبات توصّلی مانند غسل ثوب با آب غصبی به طریق اولی فاقد اشکال هست زیرا واجب توصّلی مئونه کمتری از واجب تعبّدی دارد، رعایت قصد قربت در آن لازم نیست و ...

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۵

و کذا الحال علی الامتناع مع ترجیح جانب الامر الّا أنّه لا معصیة علیه. و أمّا علیه و ترجیح جانب النّهی، فیسقط به الامر به مطلقا فی غیر العبادات. لحصول الغرض الموجب له. و أمّا فیها فلا- مع الالتفات الی الحرمة أو بدونه تقصیرا، فانّه و ان کان متمکّنا مع عدم الالتفات من قصد القربة و قد قصدها الّا أنه مع التّقصیر لا یصلح لان یتقرّب به أصلا، فلا یقع مقرّبا، و بدونه لا یکاد یحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة کما لا یخفی [۱].

-[۱]

۲- ثمره بحث بنا بر قول به امتناع:

«امتناعی» می‌گوید اجتماع امر و نهی امکان ندارد، نماز در دار غصبی یا باید مأمور به باشد لیس الّا و یا باید منهی عنه باشد لیس الّا لذا امکان دارد او جانب امر را ترجیح دهد و ممکن است جانب نهی را ترجیح دهد[۳۶] لذا باید ثمره هریک از دو مبنا را بیان کرد:

الف: اگر «امتناعی» جانب امر را ترجیح داد معنایش این است که نماز در دار غصبی فقط مأمور به می‌باشد که در این صورت کلام و مبنای او بالاتر از «اجتماعی» هم می‌باشد زیرا به نظر او هم عبادت صحیحا واقع می‌شود و هم معصیتی تحقّق پیدا نمی‌کند. به عقیده او نماز در دار غصبی مانند اتیان صلات در مکان مباح فقط مأمور به است ولی «اجتماعی» می‌گفت درعین‌حال که نماز در دار غصبی، صحیح است امّا معصیتی هم محقّق می‌شود.

ب: اگر «امتناعی» جانب نهی را ترجیح داد و گفت مادّه اجتماع فقط منهی عنه است معنایش این است که اصلا امری تحقّق ندارد که در فرض مذکور ابتداء باید ملاحظه نمود که مادّه اجتماع، واجب تعبّدی هست یا توصّلی.

ممکن است مادّه اجتماع، واجب توصّلی باشد مثل اینکه فردی لباس متنجّس خود

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۶

را با آب غصبی تطهیر کند در این صورت با تطهیر لباس با آب غصبی، «امر» ساقط می‌شود زیرا در غسل ثوب، قصد قربت، معتبر نیست بلکه اگر غرض از امر و مقصود از آن واجب توصّلی و لو در ضمن فرد محرّمی حاصل شده امر مولا- مطلقا[۳۷] ساقط می‌شود.

به عبارت واضح‌تر آنچه که مثلا در نماز شرط می‌باشد طهارت لباس است خواه تطهیر لباس با آب مباح انجام گیرد یا با آب غصبی گرچه غسل ثوب با آب مغصوب، موجب تصرّف در مال غیر و حرام است امّا چون غرض از امر حاصل می‌شود، امر مولا ساقط می گردد.

اگر مادّه اجتماع ۳۸]، واجب تعبّدی باشد مسئله، دارای چند صورت است:

۱- مکلّفی که مادّه اجتماع را اتیان می‌نماید و نمازش را در دار غصبی می‌خواند، نسبت به حکم ۳۹] و حرمت تصرّف در دار غصبی ملتفت می‌باشد و می‌داند که تصرّف در ملک غیر، حرام است در فرض مذکور، عمل عبادی و نماز او باطل است زیرا فردی که می‌داند عملش محرّم است و هیچ امری نسبت به آن تحقّق ندارد چگونه می‌تواند قصد قربت نماید او می‌داند آن نماز، مبغوض مولا هست و فقط نهی فعلی به آن تعلّق گرفته لذا عملش صلاحیّت مقربیّت ندارد و با عدم صلاحیّت، قصد قربت متمشّی نمی‌شود. پس در صورت اوّل مسلّما آن عمل، باطل است.

۲- مکلّف، التفاتی به حرمت ندارد امّا منشأ عدم التفاتش تقصیر هست- نه قصور- به این نحو که مثلا می‌داند آن زمین، غصبی هست و احتمال می‌دهد که تصرّف در ملك غیر، حرام است و طریقی هم برای استکشاف و سؤال دارد امّا درعین‌حال، مسئله را تحقیق نمی کند و نمازش را در ملك غیر می‌خواند یعنی: در حالی که نمی‌داند عملش

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۷

و اما اذا لم یلتفت الیها قصورا و قد قصد القربة باتیانه، فالامر یسقط لقصد التّقرب بما یصلح أن یتقرّب به لاشتماله علی المصلحة مع صدوره حسنا[۴۰] لاجل الجهل بحرمته قصورا، فیحصل به الغرض من الامر، فیسقط به قطعا و ان لم یکن امتثالا له بناء علی تبعیّة الاحکام لما هو الاقوی من جهات المصالح و المفاسد واقعا، لا لما هو المؤثّر منها فعلا للحسن أو القبح، لکونهما تابعین لما علم منهما کما حقّق فی محلّه [۱].

مبغوض مولا هست و فکر می کند بین اتیان صلات در ملك غیر با سائر صلوات، فرقی وجود ندارد و اتفاقا قصد قربت هم می کند، درعین‌حال، عملش باطل است و علّت بطلان نمازش این است که ذات عمل عبادی او صلاحیّت مقربیّت ندارد- منهی عنه است- و اگر تقرّب، حاصل نشود غرض از امر محقّق نمی گردد و در نتیجه، امر مولا ساقط نمی‌شود گرچه او نسبت به حرمت، ملتفت نیست امّا فرض مسئله، این است که عدم التفات او از تقصیر خودش ناشی شده و عدم التفات- عن تقصیر- مانع فعلیّت نهی نمی‌شود پس حکم صورت دوّم هم بطلان عمل بود.

[۱]- ۳: مکلّف، غیر ملتفت است امّا منشأ عدم التفات او قصور می‌باشد- نه تقصیر- خواه عدم التفات او نسبت به موضوع ۴۱] باشد خواه اینکه توجّهی به حکم- حرمت- نداشته باشد مثلا- او نمی‌دانسته که فلان زمین، غصبی هست یا اینکه نسبت به حکم الهی توجّه نداشته و خیال می کرده که «الارض للّه» و هرکس هرکجا را تصرّف کند، اشکالی ندارد و در نتیجه، نمازش را در زمین غصبی خوانده، در این صورت باید ببینیم حکم

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۸

مسئله چیست.

عبادت و نماز او صحیح است زیرا عمل او ناشی از عدم التفات- عن قصور- بوده لذا نهی فعلی به آن تعلق نگرفته و اگر بنا باشد نهی، فعلیّت پیدا کند یا باید توجه و التفات مطرح باشد و یا اینکه اگر مکلّف، غیر ملتفت بوده منشأ عدم التفات او تقصیر باشد لذا می گوئیم در فرض مذکور که منشأ عدم التفات، قصور مکلّف است نسبت به آن صلات نهی، فعلیّت پیدا نکرده و فرض ما این است که هم از مکلّف، قصد قربت متمشّی شده و هم آن عمل به لحاظ عدم مبغوضیّت فعلی، صلاحیّت مقربیّت داشته ۴۲] لذا نماز

در دار غصبی نقصی ندارد و صحیح است و امر مولا ساقط می‌شود.

یادآوری: صحّت عبادت مذکور، بنابراین است که در عبادات، نیازی به قصد امتثال- اتیان عبادت به داعی و تحریک امر- نباشد[۴۳] بلکه اتیان عمل به‌عنوان محبوبیّت و مقربیّت کافی باشد- گرچه به خاطر ابتلاء به مانع، فاقد امر هم باشد.

سؤال: بنا بر لزوم قصد امتثال و رعایت داعی الامر در صحّت عبادات آیا با اتیان صلات به نحو مذکور، امر «أَقِیمُوا الصَّلاةَ» هم امتثال می‌شود به عبارت دیگر، عمل مزبور می‌تواند امتثال امر صلات واقع شود یا نه؟

بدیهی است که مسأله امتثال، غیر از سقوط امر می‌باشد. معنای امتثال، این است که انسان، عمل را به داعویّت و تحریک امرش اتیان کند. سؤال فعلی ما این است که آیا

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۹

کسی که «امتناعی» هست و جانب نهی را ترجیح داده ۴۴]، می‌تواند بگوید با اتیان مادّه اجتماع، امتثال امر مولا محقّق می‌شود؟

قبل از پاسخ مسئله به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم: اختلافی مطرح است که آیا احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعیّه هستند[۴۵] گرچه مکلّفین به خاطر قصور و عدم اطّلاع، هیچ توجّهی به آن جهات واقعیّه نداشته باشند یا اینکه احکام، تابع آن جهاتی هستند که تأثیر فعلی در حسن و قبح می‌نمایند. هر چیزی که بالفعل در حسن تأثیر کرد سبب تحقّق وجوب می‌شود و هرچه بالفعل در قبح تأثیر نمود، موجب تحقّق حرمت می‌گردد و تأثیر فعلی در حسن و قبح هم تابع علم مکلّف هست اگر انسان، مطلبی را نداند تأثیر فعلی در حسن و قبح ندارد زیرا حسن و قبح با توجّه و التفات، مطرح می‌شود چنانچه کسی عمل قبیحی را بدون توجّه به قبحش انجام داد نمی‌توان او را تقبیح نمود و همچنین در مورد انجام عمل حسن نمی‌توان او را تحسین نمود بلکه باید توجّه داشته باشند.

خلاصه، این مسئله، محلّ کلام است که آیا احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعیّه هستند و علم و جهل مکلّف تأثیری در آن ندارد یا اینکه تابع جهاتی است که بالفعل در حسن و قبح تأثیر می‌کند و این مسئله با علم و جهل مکلّف، مرتبط است.

پاسخ سؤال: اگر گفتیم احکام، تابع جهات فعلیّه مؤثّره در حسن و قبح است در فرض مسئله و صورت سوّم- جهل قصوری- اتیان محل اجتماع، هیچ‌گونه قبحی ندارد زیرا ملاک نهی به خاطر عدم توجّه، تأثیری در قبح نمی‌نماید و اگر ملاک نتوانست در قبح تأثیر نماید، تنها ملاک امر باقی می‌ماند- مثل اینکه نماز در دار غصبی فقط واجد ملاک امر باشد- در نتیجه اگر مکلّف، عمل را با مناط امر و قصد قربت اتیان نماید، امتثال امر

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۰

مع أنّه یمکن أن یقال بحصول الامتثال مع ذلک، فانّ العقل لا یری تفاوتا بینه و بین سائر الافراد فی الوفاء بغرض الطّبیعهٔ المأمور بها و ان لم تعمّه بما هی مأمور بها، لکنّه لوجود المانع لا لعدم المقتضی. و من هنا انقدح أنّه یجزی و لو قیل باعتبار قصد الامتثال فی صحّهٔ العبادهٔ، و عدم کفایهٔ الاتیان بمجرّد المحبوبیّهٔ، کما یکون کذلک فی ضدّ الواجب، حیث لا یکون هناک أمر یقصد أصلا.

و بالجملهٔ: مع الجهل قصورا بالحرمهٔ موضوعا أو حکما یکون الاتیان بالمجمع امتثالا، و بداعی الامر بالطّبیعهٔ لا محالهٔ غایهٔ الامر أنّه لا یکون مما یسعه بما هی مأمور بها لو قیل بتزاحم الجهات فی مقام تأثیرها للاحکام الواقعیّهٔ. و اما لو قیل بعدم التزاحم الا فی مقام فعلیّهٔ الاحکام لکان مما یسعه، و امتثالا لامرها بلا کلام [۱].

«أَقِیمُوا الصَّلاةَ»* هم می‌شود زیرا عمل عبادی مذکور، واجد مصلحت مؤثّره در حسن هست بدون اینکه مفسده مؤثّره بتواند تأثیری در قبح نماید.

امّا اگر گفتیم احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعیّه هست، صلات مذکور درعین‌حال که صحیح است ۴۶] امّا چون ارتباطی به عالم امر و مأمور به ندارد، نمی‌تواند امتثال امر «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»* واقع شود زیرا آن نماز، منهی عنه است و مفسده واقعی در نهی تأثیر

می کند گرچه فعلا به خاطر عدم التفات مکلّف، گریبان گیر او نیست.

[۱]- مصنّف در عبارت قبل فرمودنـد: اگر احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعیّه بدانیم- که ارتباطی به علم و جهل مکلّف حتّی در صورت جهل قصوری ندارد- در فرض مسئله ۴۷]، اتیان مادّه اجتماع، باعث صدق امتثال نمی‌شود امّا در عبارت فعلی فرموده‌اند: اگر احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعی هم بدانیم درعین‌حال که حکم واقعی صلات، حرمت است طریق قصد امتثال، این است که: ما هم قبول داریم که در فرض مسئله، نماز

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۱

در دار غصبی، مأمور به نیست امّا طبیعت صلات که مأمور به است و مکلّف بایـد نمازش را در مکان مباحی ماننـد خانه یا مسجد بخوانـد و امر «أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»* گریبان گیر او هست منتها آن فرد از صلات که مبتلای به مزاحم اقوا- به نام صلات در دار غصبی- هست به علّت تزاحم از دائره طبیعت مأمور به خارج است و امر متعلّق به طبیعت، شامل آن نمی‌شود و حکم واقعی آن، حرمت است لکن ابتلا و گرفتاری مذکور، اصل مقتضی، مصلحت و مناط را که از بین نمی‌برد منتها مفسده نهی بر مصلحت امر غلبه پیدا کرده لذا می گوئیم: مکلّف صلات در دار غصبی را به داعی امر متعلّق به «طبیعت» اتیان می کنـد و کسی نمی‌توانـد بگویـد نماز در دار غصبی از جهت صلاتی نقصی دارد بلکه آن صلات، مانند نماز در خانه و مسجد، وافی به تمام غرض است لذا آن نماز درعین‌حال که مأمور به نیست به داعی امر متعلّق به طبیعت نماز، اتیان می‌شود و در حقیقت، قصد امتثال هم رعایت شده.

خلاصه: برفرض که قصد امتثال در صحّت عبادت، معتبر باشد، می‌توان صلات در دار غصبی را به نحو مذکور، اتیان و قصد امتثال را رعایت نمود.

تنظیر: در بحث «ضد» مشروحا بیان کردیم ۴۸] که: اگر کسی اوّل ظهر، وارد مسجد و متوجّه تنجّس آن شد اوّل باید آنجا را تطهیر نماید سپس نمازش را بخواند حال اگر او به این تکلیف اهم- واجب مضیّق- اعتنا نکرد و نماز- واجب موسّع و مهم- را اتیان نمود درعین‌حال که نماز به علّت مزاحم اقوا- ازاله- فاقد امر است امّا صحیح می‌باشد و علّتش این است که صلات مذکور از جهت وافی بودن و واجدیّت مصلحت با سائر صلوات تفاوتی ندارد و می‌توان آن را به داعی امر متعلّق به طبیعت صلات انجام داد.

در محلّ بحث هم می گوئیم: چه قصد امتثال، معتبر باشد چه معتبر نباشد و همچنین

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۲

و قد انقدح بذلک الفرق بین ما اذا کان دلیلا [دلیل الحرمهٔ و الوجوب متعارضین و قدّم دلیل الحرمهٔ تخییرا، أو ترجیحا، حیث لا یکون معه مجال للصحهٔ أصلا، و بین ما اذا کانا [کان من باب الاجتماع، و قیل بالامتناع، و تقدیم جانب الحرمهٔ، حیث یقع صحیحا فی غیر مورد من موارد الجهل و النسیان، لموافقته للغرض ۴۹] بل للامر[۵۰]. و من هنا علم أنّ الثّواب علیه من قبیل الثّواب علی الاطاعهٔ، لا الانقیاد و مجرّد اعتقاد الموافقهٔ. و قد ظهر بما ذکرناه وجه حکم الاصحاب بصحّهٔ الصّلاهٔ فی الدّار المغصوبهٔ مع النّسیان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحکم اذا کان عن قصور، مع أنّ الجلّ لو لا الکلّ قائلون بالامتناع، و تقدیم الحرمهٔ، و یحکمون بالبطلان فی غیر موارد العذر، فلتکن من ذلک علی ذکر [۱].

خواه احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعیّه باشد خواه تابع جهات مؤثّره فعلیّه در حسن و قبح، عمل عبادی و اتیان مادّه اجتماع، بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی در موارد جهل قصوری، صحیح است.

قوله: «و بالجملهٔ مع الجهل قصورا بالحرمهٔ موضوعا او حکما ...».

عبارت مذکور خلاصه مطالب گذشته است.

فرق باب تعارض با بحث اجتماع امر و نهی

اشاره

[۱]- از بیانات گذشته ۵۱]، فرق باب اجتماع امر و نهی با بحث متعارضین، واضح شد.
توضیح ذلک: فرض کنید دو دلیل با یکدیگر متعارض شدند مثلا یک دلیل، دالّ بر
إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۳
وجوب نماز جمعه- در روز جمعه- هست امّا دلیل دیگر دالّ بر حرمت آن است و شما به علّت تعارض بین آن‌ها بنا بر ترجیح یا تخییر بین متعارضین، روایت دالّ بر حرمت را اختیار کردید و نتیجه‌اش این شد که حکم نماز جمعه، حرمت است حال اگر فردی نسبت به حرمت، جاهل بود و در روز جمعه، نماز جمعه را اتیان نمود اصلا زمینه و ملاکی برای بحث گذشته و صحّت آن عبادت، مطرح نیست زیرا اگر نماز جمعه به خاطر ترجیح دلیل دالّ بر حرمت، حرام شد معنایش این است که ملاک وجوب، محبوبیّت و مقربیّت، نسبت به آن تحقّق ندارد بلکه صلات جمعه، یک عمل محرّم محض هست بدون اینکه کمترین ملاک وجوب را دارا باشد و بدیهی است که معنای تعارض دو دلیل، این است که فقط یک ملاک در آن‌ها هست و فرض مسئله هم این است که شما تخییرا یا ترجیحا دلیل دالّ بر حرمت را انتخاب کردید منتها اگر مکلّف، جاهل قاصر باشد به خاطر اتیان نماز جمعه، عقاب نمی‌شود امّا راهی برای حکم به صحّت آن صلات نداریم زیرا برای صحّت عبادت در درجه اوّل، وجود ملاک امر، ضروری است.
امّا به خلاف بحث اجتماع امر و نهی- که از صغریات باب تزاحم است- و دو ملاک امر در آن محقّق است، گرچه ما امتناعی شویم و جانب نهی را ترجیح دهیم امّا درعین حال در موارد متعدّد[۵۲]، حکم به صحّت می‌شود[۵۳] زیرا حرمت نمی‌تواند تأثیر نماید.
قوله: «و من هنا علم ان الثّواب علیه من قبیل الثّواب علی الاطاعة لا الانقیاد ...»
سؤال: در مواردی که حکم به صحّت عمل نموده و گفتیم مثلا نماز در دار غصبی صحیح است آیا ثوابی هم برآن مترتّب می‌شود یا نه و برفرض ترتّب آیا آن ثواب از باب اطاعت است یا انقیاد؟
إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۴
اذا عرفت هذه الامور، فالحقّ هو القول بالامتناع، کما ذهب الیه المشهور و تحقیقه علی وجه یتّضح به فساد ما قیل أو یمکن أن یقال من وجوه الاستدلال لسائر الاقوال یتوقّف علی تمهید مقدّمات [۱].

جواب: اوّلا- برآن عمل، ثواب مترتّب می‌شود و مثل این است که انسان، نمازش را در مکان مباح بخواند و ثانیا ثوابش به‌عنوان اطاعت واقعیّه هست نه به‌عنوان انقیاد. البتّه بدیهی است که انقیاد در برابر تجرّی هست و تجرّی یعنی «تخیّل المعصیة» و انقیاد، یعنی «تخیّل الاطاعة» آن‌هم تخیلی که مخالف با واقع باشد.
قوله: «و قد ظهر بما ذکرناه وجه حکم الاصحاب بصحّة الصّلاة فی الدّار المغصوبة ...»
مشهور بین فقها و اصولیّین، امتناع اجتماع امر و نهی و ترجیح جانب حرمت بر جانب امر است امّا درعین‌حال در رساله‌ها و کتب فتوائی نوشته‌اند اگر کسی نمازش را در مکان غصبی خواند- در صورت نسیان به غصبیّت یا جهل به موضوع یا جهل قصوری نسبت به حکم- عملش صحیح است، علّت حکم به صحّت نماز چیست؟
علّتش همان است که به نحو مشروح بیان کردیم یعنی: صلات مذکور گرچه فاقد «امر» می‌باشد امّا واجد مصلحت و ملاک هست و بر وجه «حسن» اتیان شده.
[۱]- همان‌طور که قبلا بیان کردیم یکی از مسائل مهم و مورد اختلاف، بحث اجتماع امر و نهی در شیء واحد است و تاکنون- قبل از بیان اصل بحث و ذکر ادلّه- اموری را به‌عنوان مقدّمه بیان کرده و ضمنا گفته‌ایم در مسئله، سه قول مطرح است.

الف: اجتماع امر و نهی از نظر عقل و عرف، ممتنع است. ب: عقلا و عرفا اجتماع، جائز است. ج: از نظر عقل، اجتماع، جائز امّا عرفا ممتنع است.

مصنّف رحمه اللّه در عبارت مذکور فرموده‌اند: حق در مسئله، قول به «امتناع» است یعنی:

اجتماع امر و نهی در واحد ذو عنوانین محال است- همان‌طور که در واحد ذو عنوان واحد، محال است- و مشهور از اصولیین هم قائل به امتناع هستند لکن برای اثبات این مطلب و فساد سایر اقوال- ما قیل او یمکن ان یقال- مقدّماتی را ذکر می‌کنیم تا واضح شود

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۵

احداها: أنّه لا ریب فی أنّ الاحکام الخمسة متضادّة فی مقام فعلّیتها، و بلوغها الی مرتبة البعث و الزّجر ضرورة ثبوت المنافاة و المعاندة التّامّة بین البعث نحو واحد فی زمان و الزّجر عنه فی ذلک الزّمان و ان لم یکن بینها [بینهما] مضادة ما لم تبلغ الی تلک المرتبة، لعدم المنافاة و المعاندة بین وجوداتها الانشائیة قبل البلوغ الیها کما لا یخفی. فاستحالة اجتماع الامر و النهی فی واحد لا تکون من باب التکلیف بالمحال، بل من جهة أنّه بنفسه محال، فلا یجوز عند من یجوّز التّکلیف بغیر المقدور أیضا [۱].

که قول به امتناع، موافق با تحقیق است.

۱- تضادّ احکام خمسه

[۱]- همان‌طور که بین سواد و بیاض، تضاد هست و امکان اجتماع ندارند، بین احکام خمسه تکلیفیّه هم تضاد هست یعنی: یک شیء نمی‌تواند در آن واحد هم واجب باشد و هم غیر واجب- غیر واجب، اعمّ از حرام، مستحب و ... هست- پس اجتماع حکمین در آن واحد در یک شیء، محال است.

سؤال: باتوجّه به اینکه احکام، دارای چهار[۵۴] مرحله هستند، تضادّ بین آن‌ها مربوط

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۶

به کدام مرتبه است؟

جواب: فعلا مرحله اقتضا و تنجّز، محلّ بحث ما نیست و عمده در باب مراتب حکم، همان دو مرحله متوسّط- انشا و فعلیّت- می‌باشد و تضادّ مذکور هم مربوط به مرحله فعلیّت است یعنی: ممکن است در مرحله انشا و قانون‌گذاری، نسبت به یک شیء دو قانون متضاد جعل شود[۵۵] و نفس جعل قانون، موجب تحقّق تضاد نمی‌شود- گرچه مولای حکیم، مرتکب چنان عملی نمی‌شود البتّه بحث ما هم در مقام حکمت نیست- لکن در مرتبه فعلیّت و پیاده شدن قانون، ممتنع است یعنی: فرضا اکنون که مکلّف، آماده اجرای قانون است آیا مولا او را نسبت به اتیان مأمور به تحریک می‌کند یا اینکه او را از انجام آن زجر می‌نماید؟ بدیهی است که در آن واحد نمی‌توان مکلّف را هم تحریک و هم نهی از انجام آن نمود و آیا می‌توان در آن واحد، فردی را از نقطه‌ای به سمت راست هدایت نمود و در همان لحظه، او را به جانب چپ؟

همان‌طور که خارجا نزدیک کردن یک فرد به یک نقطه و دور کردن او از همان نقطه در آن واحد، مستحیل است در بعث و زجر هم مسئله، چنین است که نمی‌توان در یک لحظه، مکلّف را نسبت به یک شیء هم بعث و هم زجر نمود.

نتیجه: احکام در مرحله فعلیّت با یکدیگر متضاد هستند.

تذکّر: در مقدّمه ششم از مقدّمات قبلی بحث اجتماع امر و نهی گفتیم: نزاع در این باب، راجع به «تکلیف محال» هست که «محال» صفت «تکلیف» باشد نه مربوط به «تکلیف به محال» که «مکلّف به» محال باشد. بحث ما در محالیّت مکلّف به نیست بلکه

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۷

ثانيتها: أنّه لا شبهة فى أنّ متعلّق الاحكام هو فعل المكلّف و ما هو فى الخارج يصدر عنه هو فاعله و جاعله، لا ما هو اسمه ۵۶]، و هو واضح، و لا ـ ما هو عنوانه ممّا قد انتزع عنه، بحيث لو لا انتزاعه تصوّرا و اختراعه ذهنا لما كان بحذائه شىء خارجا، و يكون خارج المحمول كالملكيّة و الزّوجيّة و الرّقيّة و الحرّيّة و المغصوبيّة الى غير ذلك من الاعتبارات و الاضافات، ضرورة أنّ البعث ليس نحوه ۵۷]، و الزّجر لا يكون عنه، و انّما يؤخذ فى متعلّق الاحكام آلة للحاظ متعلّقاتها، و الاشارة اليها بمقدار الغرض منها و الحاجة اليها، لا بما هو هو و بنفسه، و على استقلاله و حياله ۵۸] [۱].

بحث در این است که آیا نفس آن دو تکلیف، محال است یا نه.

اگر گفتیم در مسأله اجتماع امر و نهی، اجتماع متضادّین تحقّق پیدا می‌کند، نفس آن اجتماع، محال است و نفس تحقّق امر و نهی، استحاله دارد و ارتباطی به مکلّف به پیدا نمی‌کند.

قوله: «فلا یجوز عند من یجوّز التّکلیف بغیر المقدور ایضا».

بعضی از اشاعره، تکلیف به محال را برای مولا تجویز نموده‌اند لکن آن‌ها باید در بحث فعلی، قائل به استحاله شوند زیرا آن مطلب، مربوط به «مکلّف به» می‌باشد و بحث فعلی ما مربوط به نفس تکلیفین هست یعنی: تضادّی که بین نفس وجوب و حرمت- در مرتبه فعلیّت- متحقّق است.

۲- متعلّق تکالیف چیست؟

[۱]- سؤال: متعلّق احکام چیست؟ به عبارت دیگر در باب صوم، صلات، قیام،

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۸

قعود و غصب، چه چیز متعلّق تکلیف وجوبی یا تحریمی هست و مکلّف به یا منهیّ عنه کدامست به عبارت واضح‌تر: خواست واقعی مولا به چه چیز متعلّق می‌شود؟

جواب: متعلّق تکلیف، همان واقعیّتی است که در خارج از مکلّف، صادر می‌شود به عبارت دیگر: همان حرکات خارجیّه‌ای است که نامش فرضا «صلات» هست و در باب محرّمات، همان چیزی است که مبغوض مولا، مخالف با خواست او و اراده‌اش به ترک آن تعلّق گرفته. مثلا واقعیّت خارجیّه شرب خمر، مبغوض مولا و متعلّق تکلیف می‌باشد.

خلاصه: مطلوب و مبغوض مولا در باب تکالیف وجوبی و تحریمی، همان واقعیّتی است که در خارج از مکلّف صادر می‌شود.- در باب نواهی، امکان صدور دارد.

تذکّر: از بیان مذکور نتیجه می‌گیریم که: اوّلا ماهیّات «بما هی ماهیّات» و همچنین وجودات ذهنی مدخلیّتی در تعلّق تکلیف وجوبی یا تحریمی ندارد.- البتّه مصنّف به این مسئله اشاره ننموده‌اند.

ثانیا: «اسامی» و «عناوین» هیچ‌گونه دخالتی در تعلّق تکالیف ندارند.

سؤال: مقصود از اسامی و عناوین چیست و فرق بین آن‌ها کدامست؟

جواب: الف: «اسامی» همان عناوین متأصّله هستند که «اعتبار» در آن‌ها مدخلیّتی ندارد. اگر مولا عبد خود را امر به «ضرب» نمود آن اسم، دخالتی در تعلّق تکلیف ندارد بلکه واقع و حقیقت ضرب است که مدخلیّت دارد. یعنی: اسم بما هو اسم، نقشی ندارد حتّی در مثل قتل و ضرب که به اصطلاح ایشان از واقعیّات و امور متأصّل هستند «اسامی» هیچ مدخلیّتی در تعلّق تکالیف ندارند.

ب: «عناوین» همان چیزهائی است که از فعل مکلّف انتزاع می‌شود و اگر انتزاع

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۹

و اعتبار عقلا یا شارع نباشـد، ما بحـذاء خارجی نـدارد. پس در عناوین اعتباری ماننـد ملکیّت ۵۹]، زوجیّت، رقّیت و مغصـوبیّت، آن عناوین مـدخلیّتی در تعلّق حکم ندارد بنابراین اگر شارع مقدّس فرمود: «لا تغصب» کسـی توهّم نکند که عنوان انتزاعی غصب ۶۰]، حرام اسـت بلکـه تحقّق واقعی غصب- حرکت و سـکون در دار غصـبی- محرّم است و عنـوان مـذکور، جنبه «آلیّت»، «مشـیریّت» و فهماندن مبغوضیّت- یا مطلوبیّت- نسبت به آن واقعیّاتی دارد که این عناوین بر آن‌ها منطبق است و نفس عناوین، موضوعیّتی ندارد- نسبت به اسامی و عناوین، بعث و زجر تعلّق نمی‌گیرد.

خلاصه: اسامی و عناوین، متعلّق تکالیف نیست بلکه فعل مکلّف، متعلّق ۶۱] حکم است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۶۰

ثالثتهـا: أنّه لاـ یوجب تعـدّد الوجه و العنوان تعـدّد المعنون، و لا تنثلم به وحـدته ۶۲]، فـانّ المفاهیم المتعـدّدة و العناوین الکثیرة ربما تنطبق علی الواحـد، و تصـدق علی الفـارد الّـذی لاـ کثرة فیه من جهـة، بـل بسیط من جمیع الجهـات لیس فیه حیث غیر حیث و جهة مغایرة لجهة[۶۳] أصـلا کالواجب تبارک و تعالی، فهو علی بساطته و وحـدته و أحـدیّته ۶۴] تصدق علیه مفاهیم الصّـفات الجلالیّة و الجمالیّة له الاسماء الحسنی و الامثال العلیا، لکنّها بأجمعها حاکیة عن ذلک الواحد الفرد الاحد.

عباراتنا شتی و حسنک واحدو کلّ الی ذاک الجمال یشیر[۶۵] [۱].

۳- تعدّد عنوان، باعث تعدّد معنون نمی‌شود

[۱]- سؤال: اگر یک واقعیّت خارجی- ماننـد زید- داشتیم که دارای دو یا چند عنوان- مانند عالم، ضاحک و جسم- بود آیا این امر سبب می‌شود که دو یا چند واقعیّت

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۶۱

رابعتها: أنّه لا یکاد یکون للموجود بوجود واحـد الّا ماهیّـة واحـدة و حقیقة فاردة لا یقع فی جواب السّؤال عن حقیقته بما هو الّا تلک الماهیـة، فالمفهومان المتصادقان علی ذاک لا یکاد یکون کلّ منهما ماهیّة و حقیقة [و] کانت عینه فی الخارج کما هو شأن الطّبیعی و فرده فیکون الواحـد وجودا واحـدا ماهیـة و ذاتـا لا محالـة، فالمجمع و ان تصادق [تصادقا] علیه متعلّقا الامر و النّهی، الّا أنّه کما یکون واحـدا وجودا یکون واحـدا ماهیّـة و ذاتا و لا یتفاوت فیه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهیّة. و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع فی المسألة علی القولین فی تلک المسألة کما توهّم فی الفصول [۱].

پیدا کنیم یا اینکه واقعیّت، واحد است امّا عناوینش متعدّد است؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه قرینه و شاهدی اقامه نموده‌اند که تعدّد عنوان، موجب تعدّد واقعیّت نمی‌شود.

بیان ذلک: تمام مفاهیم صـفات جلالیّه و جمالیّه، مانند عالم، قادر، خالق و بصـیر بر ذات باری‌تعالی صادق است- و بدیهی است که ذات حضـرت احـدیّت از تمام جهات، واحد و بسیط است- اما کسـی توهّم هم نمی‌کند که تعدّد آن عناوین، موجب تعدّد واقعیّت باری‌تعالی شود.

خلاصه: تعدّد عنوان، موجب تعدّد معنون نمی‌شود.

۴- دفع دو توهّم

[۱]- نظر مصنّف در بحث اجتماع امر و نهی، قول به «امتناع» بود. اینک درصدد دفع دو توهّمی هستند که از عبارت صاحب فصول رحمه اللّه استفاده می‌شود.

توهّم اوّل: مسأله اجتماع امر و نهی از جهت جواز و امتناع، مبتنی بر این مسأله فلسفی هست که: ما قائل به اصالت الوجود بشویم یا اصالت الماهیّت، به این ترتیب: اگر

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۶۲

کسی اصالت الوجودی شد و واقعیّت را در سایه وجود قبول کرد در بحث اجتماع امر و نهی باید امتناعی شود زیرا آنچه در خارج تحقّق دارد، وجود واحد است، وجود، تعدّد و تکثّری ندارد و وجود واحد نمی‌تواند هم مأمور به و هم منهیّ عنه واقع شود بنابراین، قائل به اصالت الوجود چاره‌ای غیر از قول به امتناع ندارد.

اگر کسی قائل به اصالت الماهیّت شد و گفت «وجود» یک امر اعتباری هست و اصالت و واقعیّت، مربوط به نفس ماهیّت است در این صورت، آن وجود واحدی را که به نام صلات در دار غصبی ملاحظه می‌کنیم کأنّ دو ماهیّت است که یک ماهیّت آن، صلات و ماهیّت دیگرش غصب است، در حقیقت، دو واقعیّت داریم زیرا اگر ماهیّت، متعدّد شد و اصالت را برای ماهیّت قائل شدیم در واقع، دو حقیقت داریم که یکی از آن‌ها مأمور به و دیگری منهی عنه است و در این صورت نباید قائل به امتناع شد بلکه باید قول به اجتماع را پذیرفت.

خلاصه: نزاع در بحث اجتماع امر و نهی از آثار و متفرعات مسأله اصالت الوجود و اصالت الماهیّت است.

دفع توهّم: در محلّ بحث، مغالطه و خلطی واقع شده زیرا صلات در دار غصبی وجودا و ماهیّتا واحد است و مسأله صلات و غصب، ماهیّت برای این واقعیّت نیست بلکه دو عنوان و دو مفهومی است که بر نماز در دار غصبی منطبق است مثلاـ عنوان عالم بر زید منطبق است امّا آیا «عالم» ماهیّت او محسوب می‌شود؟ خیر، ماهیّت زید، همان ماهیّت انسان است و اصولا ماهیّت، آن است که در جواب از سؤال بما هو و ما هی واقع می‌شود و حقیقت صلات در دار غصبی یک سکون و حرکت خاصّی است که یکی از مقولات کذائی برآن منطبق است و عنوان صلات و همچنین عنوان غصب، ماهیّت آن نیست- بلکه مانند عنوان عالم است که بر زید تطبیق می‌کند امّا ماهیّت او محسوب نمی‌شود- و به

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۶۳

طور کلّی موجود به وجود واحد نمی‌تواند دو ماهیّت داشته باشد و چگونه ممکن است در یک موجود، دو ماهیّت تحقّق داشته باشد زیرا ماهیّات با یکدیگر مختلف و کأنّ متباین هستند و اگرچه تحت یک جنس قرار گیرند لکن انواعشان باهم متفاوت است و آیا معنا دارد که یک شخص هم از افراد انسان باشد و هم مثلاـ نوع بقر به حساب آید؟ بنابراین نمی‌شود دو ماهیّت در یک وجود، اجتماع پیدا کنند پس اگر ما به اصالت الماهیّت هم قائل شویم نباید توهّم شود که در محلّ بحث، دو حقیقت و دو ماهیّت تحقّق دارد و اجتماع امر و نهی مانعی ندارد بلکه یک ماهیّت، مطرح است و آن، نه حقیقت صلات است و نه غصب بلکه نماز و غصب، دو عنوان اعتباری و اضافی هستند مانند عالم، بلکه وضع آن‌ها از عنوان عالم و ضارب هم ضعیف‌تر است زیرا «عالم» و «ضارب» درعین حال که ماهیّت زید نیست امّا به‌هرحال، واقعیّاتی هستند به خلاف عنوان صلاتیّت و غصبیّت که از امور اعتباری می‌باشند که عقلا یا شارع و عقلا- هر دو- آن‌ها را اعتبار نموده‌اند. فرضا به تصرّف در ملک غیر، بدون رضایت صاحبش عنوان غصب داده و به حرکات، سکنات و اقوال خاصّی، عنوان صلاتیّت داده‌اند- نه اینکه صلات، یک ماهیّت و غصب هم ماهیّت دیگر باشد.

خلاصه: اگر قائل به اصالت الماهیّت هم بشویم ارتباطی به بحث ما پیدا نمی‌کند، حرکت در دار، ماهیّتش واحد است خواه حرکت صلاتی باشد یا حرکت ورزشی و همچنین خواه دار، غصبی باشد یا مباح و عنوان صلاتی، ماهیّت آن حرکت را تغییر نمی‌دهد کما

اینکه عنوان غصبی هم ماهیّت آن را عوض نمی‌کند و صلات در دار غصبی همان‌طور که وجودش واحد است، ماهیّت و حقیقتش هم واحد است پس محلّ بحث، هیچ‌گونه ارتباطی به مسأله اصالت الوجود و اصالت الماهیّت ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۶۴

کما ظهر عدم الابتناء علی تعدّد وجود الجنس و الفصل ۶۶] فی الخارج، و عدم تعدّده، ضرورة عدم کون العنوانین المتصادقین علیه من قبیل الجنس و الفصل له، و أنّ مثل الحرکة فی دار من أی مقولة کانت لا یکاد یختلف حقیقتها و ماهیّتها و یتخلف ذاتیّاتها[۶۷] وقعت ۶۸] جزءا للصّلاة أو لا، کانت تلک الدّار مغصوبة أولا[۶۹] [۱].

---

[۱]- توهّم دوّم: از ظاهر عبارت فصول، استفاده شده که بحث اجتماع امر و نهی، مبتنی بر این مسئله است: آیا جنس و فصل، وقتی در خارج تحقق پیدا می‌کند، حقیقتش دو وجود است یا یک وجود؟ مثلا هنگامی که حیوان و ناطق در ضمن انسان محقّق می‌شود آیا جنس و فصل، مجموعا یک وجود دارد یا اینکه جنس، دارای یک وجود و فصل، دارای وجود دیگری است یعنی: گرچه شما در خارج، آن را به‌عنوان یک وجود مشاهده می‌کنید لکن حقیقتش دو وجود و دو شیء است.

خلاصه اینکه: «الجنس و الفصل هل یکونان متّحدین فی الوجود ام متعدّدین فی الوجود».

کأنّ صاحب فصول رحمه اللّه فرموده‌اند: اگر کسی جنس و فصل را در وجود، متّحد بداند و

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۶۵

یک وجود برای آن قائل شود، باید امتناعی شود و بگوید اجتماع امر و نهی امکان ندارد زیرا جنس و فصل خارجا بیش از یک وجود ندارند امّا اگر جنس و فصل، تعدّد وجودی پیدا کرد و در حقیقت، دو وجود بود، در این صورت باید قائل به اجتماع شده و بگوئیم مانعی ندارد که امر و نهی اجتماع نمایند.

دفع توهّم: تعدّد جنس و فصل در خارج یا وحدت آن دو، هیچ ارتباطی به نماز در دار غصبی ندارد- خواه شما صلات را جنس و غصب را فصل بدانید یا بالعکس ۷۰]- زیرا صلات و غصب، ارتباطی به ماهیّت آن وجود، ندارد بلکه صلات و غصب، دو عنوان اعتباری و خارج از ماهیّت است بنابراین چه فصل و جنس، دو وجود باشد چه یک وجود، کمترین ارتباطی به مسئله صلات و غصب ندارد.

شما توهّم نمودید صلات و غصب، عنوان مدخلیّت ذاتی در ماهیّت آن وجود دارد درحالی‌که آن وجود، ماهیّتش نه صلات است و نه غصب «بل هو مصداق- مثلا- من مصادیق مقولة الفعل» البتّه خارجا دو عنوان داریم که عقلا- یا شارع و عقلا- هر دو- اعتبار کرده‌اند و لذاست که می‌گویند نفس صلات از مقولات مختلف، مرکّب است و یک مقوله نیست زیرا در نماز، تکلّم، قیام، قعود، نیّت و امثال آن‌ها هست و هرکدام داخل یک مقوله و دارای یک ماهیّت است و اصولا صلات و غصب، ماهیّت برای آن وجود خارجی نیست.

خلاصه: همان‌طور که بحث اجتماع امر و نهی مبتنی بر مسئله اصالت الوجود و اصالت الماهیّت نیست، ابتنائی هم بر مسئله وحدت یا تعدّد وجودی جنس و فصل ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۶۶

اذا عرفت ما مهدناه عرفت، أنّ المجمع حیث کان واحدا وجودا و ذاتا کان تعلّق الامر و النهی به محالا و لو کان تعلّقهما به بعنوانین، لما عرفت من کون فعل المکلّف بحقیقته و واقعیّته الصّادرة عنه متعلّقا للاحکام لا بعناوینه الطّارئة علیه [۱].

تقریر دلیل امتناع

اشاره

[۱]- نتیجه چهار مقدّمه قبل، این است که ما قائل به «امتناع» شویم زیرا:
در مقدّمه اوّل ثابت کردیم که وجوب و حرمت در مرحله فعلیّت، متضاد هستند.
در مقدّمه دوّم اثبات نمودیم که عناوین- مانند صلات و غصب- متعلّق تکالیف نیستند بلکه واقعیّات صادره از مکلّف- معنونات- متعلّق تکالیف می‌باشند.
در مقدّمه سوّم بیان کردیم که: عناوین درعین‌حال که تکثّر دارند، موجب تعدّد معنون نمی‌شوند بلکه واحد هستند.
در مقدّمه چهارم ثابت نمودیم که بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به بحث اصالت الماهیّت و اصالت الوجود ندارد و همچنین ابتنائی بر مسأله وحدت یا تعدّد وجودی جنس و فصل ندارد و بالاخره نتیجه مقدمات مذکور، این می‌شود که: صلات در دار غصبی بیش از یک حقیقت نیست، نه از نظر وجود تکثّر دارد و نه از جهت ماهیّت و آن حقیقت به نام وجود یا ماهیّت باید هم متعلّق امر باشد و هم متعلّق نهی و اجتماع امر و نهی در واحد ذو عنوانین نمی‌تواند اثری داشته باشد زیرا عناوین در باب تعلّق تکالیف اصالت ندارند بلکه دارای جنبه آلیّت برای آن واقعیّات می‌باشند و چون واقعیّت، واحد است اجتماع امر و نهی با وجود عنوانین مانند اجتماع امر و نهی در واحد ذو عنوان واحد می‌باشد بنابراین نتیجه مقدّمات چهارگانه قبلی، این است که: در مسأله اجتماع امر و نهی چاره‌ای غیر از قول به «امتناع» وجود ندارد.
إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۶۷
و أنّ غائلة اجتماع الضدّین فیه لا تکاد ترتفع بکون الاحکام تتعلّق بالطّبائع لا الافراد، فانّ غایة تقریبه أن یقال: أنّ الطّبائع من حیث هی هی و ان کانت لیست الّا هی، و لا یتعلّق بها الاحکام الشّرعیّة کالآثار العادیّة و العقلیّة[۷۱]، الّا أنّها مقیّدة بالوجود بحیث کان القید خارجا و التّقیّد داخلا صالحة لتعلّق الاحکام بها، و متعلّقا الامر و النّهی علی هذا لا یکونان متّحدین أصلا، لا فی مقام تعلّق البعث و الزّجر، و لا فی مقام عصیان النّهی و اطاعة الامر باتیان المجمع بسوء الاختیار. أمّا فی المقام الاوّل، فلتعدّدهما بما هما متعلّقان لهما و ان کانا متّحدین فیما هو خارج عنهما بما هما کذلک.
و اما فی المقام الثانی، فلسقوط أحدهما بالاطاعة و الآخر بالعصیان بمجرّد الاتیان، ففی أیّ مقام اجتمع الحکمان فی واحد؟ [۱].

ادلّه مجوّزین

اشاره

[۱]- تذکّر: چون دو دلیل اوّل قائلین به جواز- طبق متن کتاب- نسبت به ادلّه بعد مختصر است لذا مصنّف رحمه اللّه عنوان مستقلّی برای آن دو ذکر نکرده‌اند بلکه در ادامه بیان و دلیل خود- قول به امتناع- آورده‌اند.

دلیل اوّل قائلین به جواز اجتماع

اشاره

شاید بهترین دلیل قائلین به جواز، این باشد که: اگر در بحث تعلّق اوامر به «طبایع» یا
إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۶۸
«افراد» احکام را متعلّق به افراد بدانیم، حق با شما- قائلین به امتناع- هست امّا چنانچه احکام را متعلّق به طبایع بدانیم چه اشکالی دارد که قائل به اجتماع شویم.

توضیح ذلک: ما هم قبول داریم که اگر حکم به طبیعت متعلّق شود معنایش این نیست که نفس طبیعت، مأمور به و یا منهی عنه است زیرا در بحث تعلّق اوامر به طبایع یا افراد گفتیم: «الطّبیعهٔ و الماهیّهٔ من حیث هی هی لیست الا هی» و اصلا ماهیّت نمی‌تواند متعلّق حکم شود زیرا نه عنوان «مطلوب» دارد و نه «غیر مطلوب» بنابراین باید مسأله وجود- یعنی ماهیّت، مقیّدهٔ بالوجود- مطرح شود و در باب مقیّدات، مکرّر شنیده‌اند که اگر شیء مقیّد به شیء دیگر شد، تقیّدش مدخلیّت دارد امّا نفس قید دخالتی ندارد فرضا شارع مقدّس که می‌گوید: «صلّ مع الطّهارهٔ» تقیّد صلات به طهارت برای نماز مدخلیّت دارد و نفس طهارت از ماهیّت صلات، خارج است لذا شما می‌گوئید طهارت، شرط نماز است نه جزء آن پس شیء مقیّد به‌طور کلّی، تقیّدش دخالت و جزئیّت عقلیّه دارد امّا نفس قید، خارج از دائره مقیّد است پس نتیجه می‌گیریم: امر به طبیعت صلات مقیّد به وجود- که وجود، خارج و تقیّد به وجود، داخل است- متعلّق می‌شود و همچنین نهی هم به طبیعت غصب مقیّد به وجود- که وجود، خارج و تقیّد به وجود، داخل است- متعلّق می‌گردد.

مستدل: شما- قائلین به امتناع- که می‌گوئید یک شیء هم مأمور به و هم منهی عنه است در کجا و چگونه اجتماع امر و نهی در شیء واحد شده؟ آیا در مرتبه تعلّق حکم- مرحله بعث و زجر- اجتماع، تحقّق پیدا کرده یا در خارج؟

اگر مدّعی هستید که در مقام تعلّق حکم، اجتماع امر و نهی شده پاسخ ما این است که:

صلات و غصب از نظر متعلّق امر و نهی بودن، متعدّد هستند زیرا از جهت تعلّق امر و نهی، مسأله وجود و اتّحاد در خارج، مطرح نیست به عبارت دیگر: «صلّ» از نظر تعلّق حکم، هیچ ارتباطی به «لا تغصب» ندارد و بحث درباره آن، مربوط به کتاب الصّلاهٔ است
إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۶۹
و بحث غصب هم مربوط به کتاب الغصب می‌باشد و هنگامی که شما بحث صلات را می‌خوانید اصلا بحث غصب به ذهنتان خطور نمی‌کند و بالعکس.

خلاصه: در مقام تعلّق حکم- بعث و زجر- هیچ‌گونه اتّحادی بین آن دو نیست.

چنانچه بگوئید یک شیء در خارج هم مأمور به و هم منهی عنه است و اجتماع امر و نهی در شیء واحد تحقّق پیدا کرده، پاسخ ما این است که: آن خارجی را که شما ملاحظه می‌کنید ظرف «سقوط» تکلیف است نه «ثبوت» تکلیف.

بیان ذلک: شما ظرف ثبوت تکلیف را با ظرف سقوط آن خلط نکنید. بحث ما مربوط به مقام تعلّق و ثبوت تکلیف است و «خارج» برای ساقط شدن تکلیف است منتها گاهی تکلیف الهی به وسیله اطاعت از ذمّه انسان ساقط می‌شود و گاهی به مجرّد عصیان امر مولا، فرضا علّت اینکه شما نماز می‌خوانید این است که امر اقیموا الصّلاهٔ ساقط شود و در باب نواهی به این کیفیّت است که ...

خلاصه: اینکه نماز در دار غصبی، همان‌طور که از جهت صلاتیّت عنوان اطاعت دارد و امر را ساقط می‌کند از نظر «لا تغصب» هم عنوان عصیان دارد و نهی مذکور به سبب عصیان ساقط می‌شود- و نهی «لا تغصب» بعدی یک حکم جدید است- پس در کجا اجتماع امر و نهی در شیء واحد- که به نظر شما مستحیل است- تحقّق پیدا کرده؟

نماز در دار غصبی و عالم خارج، هیچ ربطی به عالم تعلّق تکلیف ندارد بلکه آن عمل از یک طرف به خاطر موافقت، امر صلات را ساقط می‌کند و از طرفی به علّت مخالفت، نهی را ساقط می‌نماید پس خارج، ظرف سقوط تکلیف است نه ثبوت تکلیف. ظرف ثبوت تکلیف، ظرف طبایع و تعلّق حکم به طبیعت است که ملاحظه نمودید صلات با غصب، هیچ ارتباطی ندارد گرچه هر دو مقیّد

به وجود هستند لکن نفس وجود، خارج و تقیّدش داخل است و این تقریبا بهترین دلیل قائلین به جواز اجتماع بود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۷۰

و أنت خبیر بأنّه لا یکاد یجدی بعد ما عرفت من أنّ تعدّد العنوان لا یوجب تعدّد المعنون، لا وجودا و لا ماهیّهٔ، و لا تنثلم به وحدته أصلا، و أنّ المتعلّق للاحکام هو المعنونات لا العنوانات، و أنّها انّما تؤخذ فی المتعلّقات بما هی حاکیات کالعبارات، لا بما هی علی حیالها و استقلالها [۱].

کما ظهر مما حقّقناه: أنّه لا یکاد یجدی أیضا کون الفرد مقدّمهٔ لوجود الطّبیعیّ المأمور به أو المنهیّ عنه، و أنّه لا ضیر فی کون المقدّمهٔ محرّمهٔ فی صورهٔ عدم الانحصار بسوء[۷۲] الاختیار [۲].

ردّ دلیل اوّل مجوزین

[۱]- ردّ دلیل اوّل: مصنّف رحمه اللّه در مقام ردّ دلیل مذکور تقریبا بعضی از مقدّمات چهارگانه قبلی را تکرار نموده‌اند که: در مقدّمه دوّم ثابت کردیم متعلّق تکالیف، همان واقعیّات صادره از مکلّف است به عبارت دیگر، همان است که خواست مولا به آن تعلّق گرفته- و در باب نواهی، مبغوض او هست- و عناوین گرچه جعلی و اعتباری باشند عنوان آلیّت و مشیریّت دارند و نفس عناوین، نقشی ندارند و همچنین در مقدّمه سوّم اثبات نمودیم که تعدّد عناوین، موجب تعدّد معنونات نمی‌شود یعنی: درعین‌حال که صلات و غصب، دو عنوان است و ارتباطی به یکدیگر ندارند، مع‌ذلک آن عمل خارجی که معنون به‌عنوان صلات و غصب هست دو عمل محسوب نمی‌شود بلکه عمل واحد و دارای ماهیّت واحد است و شیء که وجودش واحد و ماهیّتش هم واحد باشد نمی‌تواند مرکز اجتماع امر و نهی واقع شود.

دلیل دوّم قائلین به جواز اجتماع

اشاره

[۲]- فرد، نسبت به طبیعت، عنوان مقدمیّت دارد، «وجود الفرد مقدّمهٔ لوجود

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۷۱

الطّبیعی- و الکلّی-» یعنی: وجود خارجی مصداق، مقدّمه وجود کلّی مأمور به یا منهی عنه است پس نماز در دار غصبی هم از نظر صلاتی و هم از جهت غصبی جنبه مقدّمیّت دارد و در بحث مقدّمه واجب خواندیم که: اگر ذی‌المقدّمه‌ای دارای مقدّمات مختلف باشد، مثل انقاذ غریقی که هم از طریق دخول در ملک غیر بتواند انجام شود و هم از راه مباح، آیا در آنجا کسی می‌تواند ادّعا کند که آن مقدّمه محرّم به خاطر اینکه مقدّمه واجب است، حرمتش برداشته می‌شود و به جای آن، وجوب مقدّمی پیدا می‌کند؟

کسی نمی‌تواند چنان ادّعائی نماید زیرا طریق انقاذ، منحصر به مقدّمه محرّم نیست بلکه از طریق مقدّمه مباح می‌تواند انجام گیرد، حال اگر مکلّفی به سوء اختیار خودش وارد ملک غیر شد و غریقی را نجات داد آیا آن مقدّمه حرمتش برداشته می‌شود؟ خیر، حرمت آن به قوّت خود باقی هست درحالی‌که نفس مقدّمه هم به‌عنوان مقدمه واجب، وجوب دارد پس در مقدّمه محرّمه غیر منحصره کأنّ اجتماع دو حکم ۷۳] شده.

همین مطلب را در بحث اجتماع امر و نهی هم پیاده نموده و می گوئیم: مصداق و فرد، مقدّمه وجود کلّی هست، هر مصداقی که در خارج تحقّق پیدا می کند مقدّمه وجود کلّی می‌باشد و اگر جنبه مقدّمی پیدا کرد مانعی ندارد که آن عملی که خارجا به نام صلات در دار غصبی موجود می‌شود به‌عنوان مقدّمه کلّی نماز، اتّصاف به وجوب پیدا کند و به عنوان اینکه دخول در ملک غیر است متّصف به حرمت شود و نتیجتا صلات در دار غصبی هم وجوب مقدّمی دارد و هم حرمت و شما هم چنانچه آن حرمت را «مقدّمی» نام‌گذاری کنید، مانعی ندارد امّا به‌هرحال، اجتماع وجوب و حرمت تحقّق پیدا کرده.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۷۲

و ذلک مضافا الی وضوح فساده، و أنّ الفرد هو عین الطّبیعیّ فی الخارج، کیف و المقدّمیّة تقتضی الاثنینیّة بحسب الوجود، و لا تعدّد کما هو واضح أنّه انّما یجدی لو لم یکن المجمع واحدا ماهیّة و قد عرفت بما لا مزید علیه أنّه بحسبها أیضا واحد [۱].

ردّ دلیل دوّم مجوّزین

[۱]- اوّلا: قبول نداریم که فرد و مصداق، مقدّمه وجود کلّی و طبیعی باشد زیرا در منطق ملاحظه کرده‌اید که وجود فرد، عین وجود طبیعی و کلّی هست و چنین نیست که وجود فرد، مقدّمه وجود کلّی باشد و بعلاوه مقدّمیّت، اقتضای اثنینیّت دارد آن‌هم نه اثنینیّت اعتباری بلکه اثنینیّت به حسب وجود، مانند نصب سلّم که مقدّمه «کون علی السّطح» است که آن‌ها دو «وجود» هستند یعنی ذی المقدّمه از مقدّمه، متمایز است لذا کسی نمی‌تواند در باب طبیعی و فرد، ادّعای اثنینیّت نماید.

ثانیا: در مقدّمه چهارم ثابت کردیم که: صلات در دار غصبی وجودا و ماهیّتا واحد است و با این وجود چگونه می‌توان گفت نسبت به آن، اجتماع حکمین شده درحالی که ما اثبات نمودیم بین احکام خمسه، تضاد تحقّق دارد.

خلاصه اینکه: صلات در دار غصبی، دارای دو ماهیّت و دو طبیعت نیست که در ضمن یک وجود تحقّق پیدا کرده باشد. آری اگر ماهیّت آن متعدّد می‌بود امکان داشت کسی بگوید احکام بر ماهیّات متعلّق شده و ...

ثالثا[۷۴]: در بحث مقدّمه واجب و در همین مثال انقاذ غریق بیان کردیم که: مقدّمه محرّمه در صورتی که منحصره نباشد اتّصاف به وجوب مقدّمی، پیدا نمی‌کند، اگر یک مقدّمه از میان مقدّمات، محرّم شد، آن مقدّمه از دائره وجوب مقدّمی خارج است و فقط اسم تحریم برآن ثابت است بدون اینکه اجتماع حکمین تحقّق پیدا کرده باشد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۷۳

ثمّ أنّه قد استدلّ ۷۵] علی الجواز بأمور: منها: أنّه لو لم یجز اجتماع الامر و النّهی لما وقع نظیره، و قد وقع، کما فی العبادات المکروهة. کالصّلاة فی مواضع التّهمة و فی الحمّام، و الصّیام فی السّفر، و فی بعض الایّام. بیان الملازمة: أنّه لو لم یکن تعدّد الجهة مجدیا فی امکان اجتماعهما لما جاز اجتماع حکمین آخرین فی مورد مع تعدّدها، لعدم اختصاصهما من بین الاحکام بما یوجب الامتناع من التّضاد بداهة تضادّها بأسرها.

و التّالی باطل، لوقوع اجتماع الکراهة و الایجاب، أو الاستحباب فی مثل الصّلاة فی الحمّام، و الصّیام فی السّفر، و فی العاشوراء و لو فی الحضر، و اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحة، أو الاستحباب فی مثل الصّلاة فی المسجد أو الدّار [۱].

دلیل سوّم قائلین به جواز اجتماع

اشاره

[۱]- دلیل سوّم مجوّزین به حسب ظاهر دلیل خوبی است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم: چیزی که مستحیل است حتّی نباید نظیر آن در خارج تحقّق پیدا کند به عبارت دیگر، بهترین دلیل بر جواز و امکان یک شیء، وقوع آن در خارج است یعنی اگر شما ثابت کردید که فلان شیء خارجا تحقّق پیدا کرده دیگر نباید کسی در امکان و استحاله آن بحث کند.

قائلین به جواز می‌گویند: مواردی را در فقه به شما ارائه می‌دهیم که فقها فرموده‌اند در آن موارد، اجتماع دو حکم تکلیفی شده. قبل از ذکر آن موارد متذکّر می‌شویم که شما- مصنّف ۷۶]- در مقدّمه اوّل از مقدّمات چهارگانه اخیر، ثابت کردید که احکام خمسه تکلیفیّه با یکدیگر متضادّند و بدیهی است که تضادّ مذکور، اختصاصی به وجوب و حرمت ندارد بلکه همان‌طور که بین وجوب و حرمت، تضاد هست بین وجوب و کراهت هم تضاد، محقّق است و همچنین بین استحباب و کراهت، مضادّه برقرار است و خلاصه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۷۴

اینکه جهت و علّتی وجود ندارد که تضادّ مذکور را اختصاص به وجوب و حرمت دهد.

خلاصه: وقوع اجتماع حکمین در موارد متعدّد، بهترین دلیل بر جواز اجتماع وجوب و حرمت است. اینک به بیان مواردی می‌پردازیم که در آن‌ها اجتماع حکمین شده.

۱- یکی از عبادات مکروه، خواندن نماز در حمّام است حال اگر مکلّف، نماز فریضه و صبح را در حمّام بخواند در این صورت، اجتماع وجوب و کراهت محقّق شده زیرا از یک طرف، نماز صبح، واجب است و از طرفی خواندن نماز در حمّام، کراهت دارد. و چنانچه کسی نماز مستحبّی را در حمام بخواند در این فرض، بین استحباب و کراهت، اجتماع شده.

۲- خواندن نماز در مواضع تهمت، مکروه است حال اگر فردی نماز واجبش را در موضع تهمت بخواند، اجتماع وجوب و کراهت، محقّق می‌شود و چنانچه نماز مستحبی را در آن مکان بخواند، اجتماع استحباب و کراهت تحقّق پیدا می‌کند.

۳- روزه در بعضی از ازمنه از جمله، روز عاشورا مکروه است حال اگر کسی روز عاشورا روزه مستحبی بگیرد بین کراهت و استحباب، اجتماع رخ داده است.

۴- خواندن نماز در مسجد، مستحبّ است چنانچه کسی نماز واجبش را در مسجد بخواند بین وجوب و استحباب، اجتماع تحقّق پیدا می‌کند و چنانچه مکلّفی نماز مستحب را در مسجد اتیان نماید جمع بین دو استحباب تحقّق پیدا می‌کند- یکی از نظر نفس آن نماز استحبابی و یکی هم از جهت وقوع آن نماز مستحب در مسجد.

نتیجه: در موارد مذکور، بین دو حکم متضاد، اجتماع شده و بین آن‌ها و صلات در دار غصبی از جهت اجتماع حکمین تفاوتی نیست زیرا در مثال اخیر- نماز در دار غصبی- بین وجوب و حرمت اجتماع شده و در سایر موارد مذکور، بین وجوب و بعضی دیگر از احکام خمسه اجتماع شده بود که تفصیلش بیان شد و گفتیم جهتی وجود ندارد که تضادّ بین احکام را اختصاص به وجوب و حرمت دهد و همین مسئله، بهترین دلیل بر جواز

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۷۵

و الجواب عنه: اما اجمالا- فبأنّه لا بدّ من التّصرّف و التّأویل فیما وقع فی الشّریعة مما ظاهره الاجتماع بعد قیام الدّلیل علی الامتناع ضرورة أنّ الظّهور لا یصادم البرهان [۱].

مع أنّ قضیّة ظهور تلک الموارد اجتماع الحکمین فیها بعنوان واحد، و لا- یقول الخصم بجوازه کذلک، بل بالامتناع ما لم یکن بعنوانین و بوجهین، فهو أیضا لا بدّ من التّفصّی عن اشکال الاجتماع فیها، سیّما اذا لم یکن هناک مندوحة، کما فی العبادات

اجتماع امر و نهی است.

ردّ دلیل سوم مجوّزین

پاسخ اجمالی

[۱]- مصنّف رحمه اللّه ابتداء دو جواب اجمالی و سپس یک پاسخ تفصیلی از استدلال مزبور بیان کرده‌اند که اینك به ترتیب به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.
اوّلین پاسخ اجمالی: وقتی ما برهان و دلیل عقلی قطعی بر امتناع اجتماع امر و نهی اقامه نمودیم در نتیجه اگر در شریعت و فقه به مواردی برخورد نمودیم که به حسب ظاهر، اجتماع امر و نهی شده بود، باید آن موارد را توجیه و تأویل نمائیم زیرا ظواهر الفاظ نمی‌تواند با برهان قطعی عقلی مقاومت نماید بلکه آن برهان، قرینه‌ای بر تصرّف در ظواهر می‌شود البتّه لزومی هم ندارد که ما نحوه تصرّف را بدانیم کما اینکه در مورد آیه شریفه جاءَ رَبُّکَ ...[۷۷] همین حرف را می‌زنیم یعنی: ظاهر آیه، مجیء را به خداوند متعال نسبت داده لکن چون برهان عقلی، قائم شده که پروردگار جسم نمی‌باشد و دارای آثار جسم هم نیست لذا «جاءَ رَبُّکَ» را به «جاء امر ربّک» تفسیر می‌کنیم در حالی که این مسئله برخلاف ظاهر است.
إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۷۶
المکروههٔ الّتی لا بدل لها، فلا یبقی له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فیها علی جوازه أصلا، کما لا یخفی [۱].

---

[۱]- دوّمین پاسخ اجمالی: نزاع ما با شما- مجوّزین- در موردی است که مادّه اجتماع، دارای دو عنوان باشد یعنی: باید آن واحد مرکز اجتماع، دو عنوان و دو مفهوم داشته باشد یك مفهوم، متعلّق امر و مفهوم دیگر، متعلّق نهی باشد مانند نماز در دار غصبی. امّا اگر در موردی برآن واحد مورد اجتماع، دو عنوان صدق ننماید بلکه یك عنوان هم مأمور به و هم منهی عنه باشد، بحث و نزاعی در آنجا نداریم و شما هم با ما موافق هستید و می‌گوئید در موردی که تنها یك عنوان باشد، امر و نهی اجتماع نمی‌کند بنابراین، مسأله مورد نزاع، جائی است که تعدّد عنوان مطرح باشد و الّا با عدم تعدّد عنوان، همه امتناعی هستند و اجتماعی شدن مفهومی ندارد، لذا باتوجّه به نکته مذکور به شما- مجوّزین- چنین پاسخ می‌دهیم:[۷۸]

إیضاح الکفایهٔ ؛ ج‌۳ ؛ ص۷۶
اردی را که علیه ما ارائه نمودید از مواردی نیست که دو عنوان مطرح باشد بلکه یك عنوان داریم که به آن، دو حکم متعلّق شده لذا همان‌طور که ما باید درصدد چاره باشیم شما هم باید در فکر چاره و راه حل برآئید زیرا در موارد مذکور ما و شما- هر دو- قبول داریم که اجتماع امر و نهی، مستحیل است. به‌عنوان مثال اگر صلات، مأمور به و «کون فی الحمّام» مکروه بود شما می‌توانستید بگوئید آن دو عنوان- صلات و کون فی الحمّام- در ضمن نماز در حمّام، محقّق شده و مانند صلات در دار غصبی هست لکن حقیقت امر، چنان نیست زیرا «کون فی الحمّام» کراهت و منقصت ندارد بلکه نفس صلات در حمّام به‌عنوان صلاتی کراهت و منقصت دارد نه به‌عنوان «کون فی الحمّام» که بگوئیم دو عنوان مطرح است و با یکدیگر تصادق نموده‌اند پس امر وجوبی یا استحبابی به‌عنوان صلات و نهی کراهتی هم به همان صلات متعلّق است منتها با قید «کون فی الحمّام» پس هر دو عنوان، صلات هست منتها احدهما مطلق و دیگری مقیّد است و مطلق هم در ضمن مقیّد تحقّق دارد و چنین نیست که بین مطلق و مقیّد، تعاند و

تنافی باشد بنابراین: امر به

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۷۷

مطلق صلات متعلّق شده- حتّی نماز در حمّام- و نهی کراهتی هم به همان صلات مقیّد به حمّام تعلق گرفته نه به «کون فی الحمّام» که بگوئید نسبت بین صلات و «کون فی الحمّام» عموم و خصوص من وجه است پس شما- مجوّزین- چگونه این مسئله را حل می‌کنید؟

و همچنین در سائر موارد مذکور، به‌عنوان مثال، آنچه که مکروه می‌باشد صیام روز عاشورا هست و آنچه که امر استحبابی به آن تعلّق گرفته مطلق الصیام حتّی صیام روز عاشورا هست به نحوی که صوم در عاشورا هم امر استحبابی متعلّق به‌عنوان صیام دارد و هم نهی کراهتی متعلّق به‌عنوان صوم پس این از مسأله اجتماع امر و نهی، خارج و از مواردی است که هر دو گروه باید اشکالش را حل نمایند مخصوصا باتوجّه به این نکته که در امثال صلات در دار غصبی علاوه بر اینکه دو عنوان مطرح است مندوحه هم وجود دارد یعنی مکلّف می‌تواند نمازش را به جای در دار غصبی در مکان مباحی مانند منزل شخصی یا مسجد بخواند و اجباری ندارد که در ملك غیر، صلات خود را اتیان نماید امّا به خلاف بعضی از مواردی که شما علیه ما ارائه نمودید که مکلّف اصلا راه فرار ندارد مانند صیام در روز عاشورا، آیا اگر مکلّف، روز عاشورا روزه نگیرد بدلی برای آن تصوّر می‌شود؟ خیر! زیرا روز تاسوعا و یازدهم محرّم خودش از نظر صیام، حکم استحبابی مستقل دارد بنابراین اگر انسان بخواهد روز عاشورا مرتکب آن عمل مکروه نشود و راه تخلّصی از نظر صیام داشته باشد، یعنی: روزه‌ای بگیرد که عنوان عاشورا برآن منطبق نباشد و به جای یوم العاشور هم باشد، کدام روز است که انسان می‌تواند چنان روزه‌ای بگیرد؟

بدیهی است که هر روز خودش از نظر صیام، حکم مستقل دارد نه اینکه برای روز عاشورا بدلیّت داشته باشد و این مسئله عینا مانند کسی است که مجبور به کون در دار غصبی و خواندن نماز خود در آن مکان است.

خلاصه: اشکال مهم‌تر، این است که در بعضی از موارد اصلا راه تخلّص و فرار

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۷۸

و أمّا تفصیلا، فقد أجیب عنه بوجوه یوجب ذکرها بما فیها من النّقض و الابرام طول الکلام بما لا یسعه المقام، فالاولی الاقتصار علی ما هو التّحقیق فی حسم مادّهٔ الاشکال، فیقال و علی اللّه الاتّکال: انّ العبادات المکروههٔ علی ثلاثهٔ أقسام: أحدها: ما تعلّق به النّهی بعنوانه و ذاته، و لا بدل له کصوم یوم العاشوراء، و النّوافل المبتدئهٔ فی بعض الاوقات.

ثانیها: ما تعلّق به النّهی کذلک، و یکون له البدل کالنّهی عن الصّلاهٔ فی الحمام.

ثالثها: ما تعلّق النّهی به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه ۷۹] وجودا، أو ملازم له خارجا، کالصّلاهٔ فی مواضع التّهمهٔ بناء[۸۰] علی کون النّهی عنها لاجل اتّحادها مع الکون فی مواضعها [۱].

وجود ندارد. و بدل برای آن تصوّر نمی‌شود لذا هم شما و هم ما باید برای آن، راه حل ارائه نمائیم.

پاسخ تفصیلی از دلیل سوّم مجوّزین

اشاره

[۱]- نسبت به دلیل سوّم مجوّزین جواب‌هائی داده‌اند که بیان آن، موجب اطاله سخن می‌شود لذا بهتر است از ذکر آن خودداری شود و به بیان آنچه مورد نظر خود ما

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۷۹

هست- به‌عنوان تحقیق در مسئله- بپردازیم.

ابتداء پاسخ تفصیلی را در مورد عبادات مکروهه به این ترتیب بیان می‌کنیم.

عبادات مکروهه بر سه قسم است

عباداتی که متّصف به کراهت و در فقه به‌عنوان عبادات مکروهه عنوان شده‌اند بر سه قسم هستند:

۱- نهی کراهتی- تنزیهی- به‌عنوان عبادت، متعلّق شده یعنی همان شیء که مأمور به به امر وجوبی یا استحبابی است، نهی تنزیهی هم به نفس آن عبادت تعلّق گرفته بدون اینکه عنوان دیگری هم مطرح باشد و هیچ بدلی هم برای آن تصوّر نمی‌شود مانند صیام روز عاشورا که نهی تنزیهی به نفس صوم عاشورا تعلّق گرفته و بدلی هم برای آن وجود ندارد زیرا هر روز، دارای حکم مستقلّ مخصوص به خود هست نه اینکه فرضا صیام روز یازدهم محرّم، جانشین روزه عاشورا باشد و همچنین مانند نوافل مبتدئه ۸۱]- در بعضی از اوقات- مثل نافله بعد از نماز عصر تا غروب شمس که بدلی هم ندارد و مکروه است، فرضا نماز مستحبی بعد از غروب، بدل آن محسوب نمی‌شود زیرا آن نماز خودش حکم استحبابی مستقل دارد.

۲- نهی تنزیهی به نفس عبادت تعلّق گرفته لکن دارای بدل و مندوحه هم هست مانند قرائت نماز در حمام که عنوان صلات در حمّام، مکروه و متعلّق نهی است لکن مکلّف مندوحه دارد و مخیّر است که نمازش را در حمّام یا در خانه و یا مسجد بخواند پس وجه اشتراک صوم عاشورا و خواندن نماز در حمّام، این است که: در هر دو، نهی به‌عنوان

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۸۰

أمّا القسم الاوّل: فالنّهی تنزیها عنه بعد الاجماع علی أنّه یقع صحیحا، و مع ذلک یکون ترکه أرجح، کما یظهر من مداومة الائمّة علیهم السّلام علی التّرک امّا لاجل انطباق عنوان ذی مصلحة علی التّرک فیکون التّرک کالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض و ان کان مصلحة التّرک أکثر، فهما حینئذ یکونان من قبیل المستحبین المتزاحمین، فیحکم بالتّخییر بینهما لو لم یکن أهمّ فی البین، و الّا فیتعیّن الاهمّ و ان کان الآخر یقع صحیحا، حیث انّه کان راجحا و موافقا للغرض، کما هو الحال فی سائر المستحبّات المتزاحمات، بل الواجبات [۱].

عبادت، متعلّق شده و وجه افتراق آن دو، این است که اوّلی بدل ندارد امّا دوّمی دارای بدل هست.

۳- در لسان و ظاهر دلیل، نهی به‌عنوان عبادت تعلّق گرفته امّا در حقیقت، نهی تنزیهی به عبادت متعلّق نشده یعنی: نهی به عنوانی تعلّق گرفته که آن عنوان با عبادت، اتّحاد وجودی پیدا کرده- و چه‌بسا اتّحاد وجودی هم ندارد بلکه ملازمه وجودی مطرح است ۸۲].

مثال: وقتی به روایات مراجعه کنید، می‌بینید نماز در مواضع تهمت، مکروه است امّا در حقیقت، صلات در موضع تهمت، کراهت ندارد بلکه نفس بودن و توقّف انسان در موضع اتّهام، مکروه است- چون ممکن است احتمالات نامشروعی درباره‌اش داده شود- لذا نماز در موضع تهمت چون با «کون» در موضع تهمت متّحد شده کراهت پیدا می‌کند پس در حقیقت، نهی به صلات تعلّق نگرفته بلکه نهی تنزیهی به نفس بودن در موضع تهمت متعلّق شده و کون در موضع تهمت، اتّحاد وجودی با نماز پیدا کرده.

احکام عبادات مکروهه

«حکم قسم اوّل»

[۱]- در قسم اوّل، نهی تنزیهی به نفس عبادت متعلّق بود و هیچ بدلی هم برای آن

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۸۱

تصوّر نمی‌شد مانند صوم روز عاشورا.

مصنّف رحمه اللّه برای اینکه قسم اوّل را با قواعد تطبیق نماید، دو بلکه سه راه ارائه نمودند که قبل از بیان طریق اوّل به ذکر دو مقدّمه کوتاه می‌پردازیم.

۱- اگر کسی مرتکب آن عمل مکروه شد و روز عاشورا روزه گرفت مسلّما روزه‌اش باطل نیست و به‌عنوان یک عمل عبادی صحیحا واقع می‌شود.

۲- با مراجعه به تاریخ ائمّه علیهم السّلام متوجّه می‌شویم که آن‌ها اصرار عجیبی بر مداومت ترک صیام روز عاشورا داشتند و در تاریخ زندگانی هیچ امامی مشاهده نمی‌شود که روز عاشورا روزه گرفته باشد پس از یک طرف صوم عاشورا صحیح است- معنای صحّت هم این است که امر عبادی دارد- و از طرفی بزرگان دین به خاطر نهی تنزیهی آن، مداومت بر ترک صیام عاشورا داشتند باتوجّه به دو مقدّمه مذکور به دو طریق می‌توان این مسئله را با قواعد منطبق نمود.

الف: صیام روز عاشورا از نظر «فعل» عنوان صیام دارد که به‌عنوان صیام ۸۳] مأمور به به امر استحبابی هست- مانند صوم روز تاسوعا- لذا اگر کسی روز دهم محرّم روزه گرفت عملش صحیح است- و فرضا پنجاه درجه مصلحت را کسب نموده- امّا وقتی «ترک» آن صیام را ملاحظه کنید، متوجّه می‌شوید که یک عنوانی ۸۴] منطبق بر ترک آن روزه هست که آن عنوان هم دارای مصلحت قوی- هشتاد درجه- هست که لازم الرّعایه نیست لکن از مصلحت فعل صیام، ارجح است به نحوی که اگر فعل صیام، محقّق شود آن عنوان

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۸۲

تحقّق پیدا نمی‌کند امّا اگر ترک صیام محقّق شود آن عنوان ۸۵] مشتمل بر هشتاد درجه مصلحت بر ترک صیام تطبیق پیدا می‌کند بنا بر آنچه گفتیم، واضح شد که در محلّ بحث فرضا «فعل» روزه پنجاه درجه مصلحت و «ترک» آن بنا بر انطباق با آن عنوان، هشتاد درجه مصلحت دارد و از قبیل «مستحبّین متزاحمین» هست که هر دو طرف واجد مصلحت هست.

حکم تزاحم دو واجب: بدیهی است مثلا اگر دو نفر در حال غرق شدن باشند و انسان، قدرت بر نجات هر دو را نداشته باشد مسأله تزاحم مطرح می‌شود و چنانچه متزاحمین، متساویین باشند، مکلّف، مخیّر است امّا اگر یکی از آن دو اهمّیّتش بیشتر یا محتمل الأهمّیّة باشد بر فاقد اهمّیّت ترجیح دارد[۸۶] در ما نحن فیه هم «مستحبّین» متزاحمین مطرح است منتها در محلّ بحث، طرفین متزاحمین «فعل» و «ترک» است به نحوی که فعل، دارای پنجاه درجه مصلحت و ترک، هشتاد درجه مصلحت دارد و شما نمی‌توانید بین آن دو مصلحت جمع نمائید به‌طوری که هم «فاعل» و هم «تارک» باشید بلکه باید یک طرف آن را انتخاب نمود و چون ائمه علیهم السّلام مداومت بر ترک صوم روز عاشورا داشتند ما کشف می‌کنیم که رجحان در جانب ترک و رعایت هشتاد درجه مصلحت است.

سؤال: آیا باتوجّه به بیان مذکور باز هم شما می‌توانید بگوئید اجتماع امر و نهی تحقّق پیدا کرده؟

جواب: خیر! بلکه با دو مستحبّ متزاحم مواجه هستید که یکی بر دیگری ارجحیّت دارد.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۸۳

و أرجحية التّرك من الفعل لا توجب ۸۷] حزازة و منقصة فيه أصلا، كما يوجبها ما اذا كان فيه مفسدة غالبة على مصلحته، و لذا لا يقع صحيحا على الامتناع فانّ الحزازة و المنقصة فيه مانعة عن صلاحيّة التّقرّب به. بخلاف المقام، فانّه على ما هو عليه من الرّجحان، و موافقة الغرض، كما اذا لم يكن تركه راجحا بلا حدوث حزازة فيه أصلا [۱].

[۱]- کسی توهّم نکند که اگر در جانب ترک صوم عاشورا فرضا هشتاد درجه مصلحت هست باید مانند مکروهات معمولی باشد. در مکروهات متداول، شیء مکروه یا باید مثلا پنجاه درجه مفسده داشته باشد- بدیهی است که پنجاه درجه مفسده، لازم الرّعایه نیست بلکه باعث کراهت است- و یا باید «فعل» مکروه اگر پنجاه درجه مصلحت دارد نفس «فعل» هشتاد درجه مفسده داشته باشد که مفسده و مصلحت هر دو در ناحیه «فعل» است منتها وقتی مصلحت و مفسده را کسر و انکسار کنیم، مشخّص می‌شود که مفسده سی درجه بر مصلحت غلبه دارد و آن فعل به کراهت متّصف می‌شود و چیزی که فرضا سی درجه مفسده دارد، عبادت و مقرّب نیست امّا به خلاف محلّ بحث و مسأله صوم عاشورا که چنین نیست کراهت اصطلاحی داشته باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۸۴

و اما لاجل ملازمهٔ التّرک لعنوان کـذلک من دون انطباقه علیه فیکون کما اذا انطبق علیه من غیر تفاوت الّا فی أنّ الطّلب المتعلّق به حینئـذ لیس بحقیقیّ، بـل بـالعرض و المجـاز و انّما یکون فی الحقیقـهٔ متعلّقا بما یلازمه من العنوان. بخلاف صورهٔ الانطباق، لتعلّقه به حقیقـهٔ، کمـا فی سـائر المکروهـات من غیر فرق، الّا أنّ منشأه فیها حزازهٔ و منقصـهٔ فی نفس الفعل، و فیه رجحان فی التّرک من دون حزازهٔ فی الفعل أصلا. غایهٔ الامر کون الترک أرجح [۱].

چرا روزه کراهت پیـدا کند آیا مگر صوم مفسده دارد؟ خیر! ما فرض کردیم که روزه دارای پنجاه درجه مصلحت هست- لیس الّا- حتّی یک درجه مفسده هم ندارد منتها عنوان دیگری بر ترکش منطبق است که هشتاد درجه مصلحت دارد و مکلّف بین متزاحمین قرار می‌گیرد و بهتر است آن هشتاد درجه مصلحت را رعایت نماید پس نتیجه چنین شد که: در حقیقت، نهی تنزیهی متعلّق به فعل صیام، نهی تنزیهی اصطلاحی نیست بلکه برای رعایت هشتاد درجه مصلحتی است که بر ترک منطبق می‌شود پس ملاک امر و نهی فرق می‌کند یعنی: کأنّ در محلّ بحث، دو امر تحقّق دارد یک امر، متعلّق به صوم است- از جهت اینکه پنجاه درجه مصلحت دارد- و یک امر برآن عنوان منطبق بر ترک، متعلّق است- از نظر اینکه هشتاد درجه مصلحت دارد- و مکلّف در مقام اتیان، بین متزاحمین، مردّد است و چون مصلحت ترک بر فعل صیام رجحان دارد بهتر است آن را رعایت و اختیار نماید.

[۱]- ب: در طریق دوّم، ممکن است بگوئیم مسأله «انطباق» و تطبیق مطرح نیست بلکه چنین است: یک عنوان هشتاد درجه مصلحت که محکوم به حکم استحبابی شـده «ملازم» با ترک صوم است- نه اینکه ترک، مصـداقش باشد- یعنی: ترک روزه، ملازم با تحقّق آن عنوان است و چنانچه صیام تحقّق پیدا کند آن عنوان محقّق نمی‌شود پس ترک الصّوم، ملازم لذلک العنوان.

منتها اگر ملازمه، مطرح شد نتیجه‌ای هم برآن مترتب می‌شود که آن ثمره در فرض

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۸۵

انطباق تحقّق ندارد.

در فرض انطباق، نهی متعلّق به نفس صوم، یک نهی حقیقی هست ۸۸]. یعنی: الصّوم مکروه حقیقتا زیرا یک طلب استحبابی قوی به ترک صوم متعلّق شده ۸۹] امّا در فرض ملازمه چنین نیست زیرا به ترک صوم، طلبی تعلّق نگرفته بلکه طلب به عنوانی متعلق شـده که آن عنوان بـا ترک صوم، ملازم است و مصنّف رحمه اللّه در بحث «ضـد» فرمودنـد لزومی نـدارد که متلازمین اتّحاد در حکم داشته باشند مثلا اگر یک عنوانی مستحب شد، عنوان دیگری که با آن ملازم است، لزومی ندارد مستحب باشد پس در محلّ بحث، ترک صوم با عنوانی ملازم است که آن عنوان هشتاد درجه مصلحت دارد و لذا چرا ترک روزه، مستحب باشد؟ اگر بگوئیم ترک صوم، مستحب است بایـد به صورت مجاز و مسامحه حکم به استحباب آن نمائیم و الا حقیقتا مستحب نیست و اگر ترک صوم، مستحب نشـد پس فعـل آن، منهی عنه نیست پس نـتیجه‌اش بنـا بر ملازمه، این است که: نهی متعلّق به صـوم، یـک نهی عرضـی و مجازی است امّا بنا بر فرض انطباق، نهی متعلّق به صیام، واقعی و حقیقی است- کما فی سائر المکروهات.

تـذکّر: اشـتباه نشود و کسـی نگویـد که شـما محلّ بحث را با سائر مکروهات متداول- در تمام جهات- مقایسه می‌کنید. نه، این‌طور نیسـت بلکـه بیـن محـلّ بحـث و سـائر مکروهـات معمـولی فرق مهمّی بـه ایـن ترتیـب هسـت که: منشأ طلب و ریشه نهی تنزیهی در مکروهـات متـداول، حزازت و منقصت موجود در نفس فعـل هست امّـا در مـا نحن فیه منشأ کراهت، منقصت موجود در نفس فعل نیست بلکه ترک، ارجح از فعل است بدون اینکه منقصتی در فعل باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۸۶

نعم یمکن أن یحمل النّهی فی کلا القسمین علی الارشاد الی التّرک الّذی هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الارجح. و أکثر ثوابا لذلک، و علیه یکون النّهی علی نحو الحقیقهٔ، لا بالعرض و المجاز فلا تغفل [۱].

---

[۱]- ج: مصـنّف رحمه اللّه راه «سوّمی» را به این نحو بیـان نموده‌انـد: ما در دو طریق قبل، نهی را مولوی می‌دانستیم البتّه قبول داریم که نهی، کراهتی هست امّـا نهی آن، مولـوی و معنـایش این است که در اتیـان منهی عنه منقصت هست ماننـد سـائر مکروهـات که کراهت و نهی آن، مولویّت دارد امّـا در طریق و راه سوّم می‌گوئیم: نهی مـذکور، مولوی نیست و اینکه به ما فرموده‌انـد «لا تصم فی یوم العـاشور» معنـایش این نیست که روزه کراهت دارد بلکه آن نهی، ارشـادی ۹۰] و در مقـام راهنمـائی و بیان این مطلب است که اگر مایل هستیـد به هشـتاد درجه مصـلحت نائل شویـد طریقش این است که صوم روز عاشورا را ترک کنیـد امّا هرگز روزه عاشورا کراهت نـدارد، نهی تنزیهی به آن تعلّق نگرفته و نهی مولوی نـدارد بلکه یـک نهی ارشـادی و به‌عنوان وصول به آن چیزی است که مصـلحت بیشتری دارد لـذا مـانعی نـدارد که صوم عـاشورا و امثـال آن را از بـاب عبادات مکروهه که کراهت مولوی دارنـد، خارج بـدانیم و بگـوئیم نهی آن، ارشـادی است و مسـأله کراهت، مطرح نیست و اگر نهی، ارشـادی شـد اجتمـاع امر و نهی- به نحـوی که مسـتدل به عبـادات مکروهه تمسّـک می‌نمود- تحقّق پیـدا نمی‌کنـد و نهیی مطرح نیست فقط ارشاد، مطرح است و در مقابل هم امر استحبابی نسبت به صیام روز عاشورا به‌عنوان اینکه روزه، دارای پنجاه درجه مصلحت هست، تعلّق گرفته.

تذکّر: اکنون که نهی ارشادی مطرح شد دو احتمال وجود دارد یعنی: ممکن است آن نهی به عنوانی ارشاد کند که «منطبق» بر ترک است و امکان دارد به عنوانی که «ملازم» با

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۸۷

و أمّـا القسم الثّـانی: فـالنّهی فیه یمکن أن یکون لاجل ما ذکر فی القسم الاوّل طابق النّعل بالنّعل، کما یمکن أن یکون بسـبب حصول منقصـهٔ فی الطّبیعـهٔ المـأمور بهـا لاجـل تشخّصـها فی هـذا القسم بمشـخّص غیر ملائـم لها، کما فی الصّـلاهٔ فی الحمّام، فانّ تشخّصـها بتشـخّص وقوعها فیه لا یناسب کونها معراجا و ان لم یکن نفس الکون فی الحمّام [فی الصّلاهٔ] بمکروه، و لا حزازهٔ فیه أصلا، بل کان راجحا، کما لا یخفی.

و ربما یحصل لها لاجل تخصّصـها بخصوصـیّهٔ شدیدهٔ الملاءمهٔ معها مزیّهٔ فیها کما فی الصّلاهٔ فی المسجد و الامکنهٔ الشّریفهٔ، و ذلک لانّ الطّبیعهٔ المأمور بها فی حدّ نفسـها اذا کانت مع تشـخّص لا یکون معه شدهٔ الملاءمهٔ، و لا عدم الملاءمهٔ لها مقدار من المصـلحهٔ و المزیّهٔ، کالصّـلاهٔ فی الـدّار مثلا و تزداد تلک المزیـهٔ فیما کان تشخّصـها بماله شـدهٔ الملاءمـهٔ و تنقص فیما اذا لم تکن له ملائمـهٔ، و لذلک ینقص ثوابها تارهٔ و یزید أخری، و یکون النّهی فیه لحدوث نقصان فی مزیتها فیه ارشادا الی ما لا نقصان فیه من سائر الافراد، و یکون أکثر ثوابا منه. و لیکن هذا مراد من قال: انّ الکراههٔ فی العبادهٔ تکون بمعنی أنّها تکون أقل ثوابا [۱].

ترک اسـت، ارشـاد نمایـد پس در مقـام ارشـاد، فرقی بین ملازمه و انطبـاق نیست و اگر فرقی نبـود، نـتیجه‌اش این می‌شـود که نهی ارشـادی چه از بـاب انطبـاق باشـد چه از بـاب ملازمه، حقیقی است- نه مجـازی و مسـامحی- زیرا در مقـام ارشاد و راهنمائی فرقی

نمی‌کند که به عنوان «منطبق» ارشاد کند یا به‌عنوان «ملازم».

بنابراین در محلّ بحث، فرق نهی مولوی با ارشادی این شد که: نهی مولوی بنا بر انطباق، حقیقی امّا بنا بر ملازمه، مجازی است اما نهی ارشادی در هر دو صورت، حقیقی می‌باشد.

حکم قسم دوّم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد

[۱]- در قسم دوّم از عبادات مکروهه، نهی به نفس عبادت متعلّق بود لکن بدل هم

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۸۸

داشت مانند قرائت نماز در حمّام که عنوان صلات در حمّام، مکروه و متعلّق نهی بود امّا مکلّف، مندوحه داشت و می‌توانست نمازش را در منزل یا مسجد بخواند.

مصنّف رحمه اللّه: همان سه جوابی را که در قسم اوّل از عبادات مکروهه بیان کردیم در قسم دوّم هم عینا جریان دارد یعنی: ممکن است از طریق «انطباق» یا «ملازمه» مسئله را با قواعد منطبق نمود که در آن دو صورت، نهی کراهتی، مولوی هست و امکان دارد طریق سومی را پیمود که نهی مذکور «ارشادی» باشد نه مولوی که تفصیل آن را بیان کردیم لکن طریق «چهارمی» هم برای حلّ مسئله وجود دارد که در قسم اوّل از عبادات مکروهه جاری نیست بلکه مربوط به قسم دوّم می‌باشد که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

مولای حکیم در مقام امر به صلات، این مطلب را ملاحظه کرده: نماز، دارای صددرجه مصلحت هست که لازم الاستیفاء هم می‌باشد و مکلّف باید آن نماز را خارجا در ظرف «مکان» اتیان نماید امّا او می‌دانسته که امکنه مختلف می‌تواند در آن نماز تأثیر نماید یعنی بعضی از مکان‌ها مانند مسجد، دارای این مزیّت است که می‌تواند مقام نماز را بالا ببرد و از صددرجه مصلحت فرضا به صد و بیست درجه ارتقا دهد و بعضی از امکنه هیچ‌گونه اثری در آن ندارد مانند اتیان صلات در خانه که همان صددرجه مصلحت در آن متحقّق است- نه کمتر و نه زیادتر- و بعضی از مکان‌ها هم که موجب تشخّص طبیعت نماز هست اثرش این است که مصلحت نماز را نقصان و فرضا مصلحت صددرجه را به هشتاد درجه تقلیل می‌دهد مانند اتیان صلات در حمّام که چندان مناسبتی با معراجیّت ندارد و ما از طریق نهی تنزیهی این مطلب را کشف می‌کنیم البتّه چنین نیست که نفس «کون فی الحمّام» مانند بودن در موضع تهمت، منقصت داشته باشد[۹۱] بلکه صلات در

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۸۹

و لا یردّ علیه بلزوم اتّصاف العبادهٔ التی تکون أقلّ ثوابا من الاخری بالکراههٔ، و لزوم اتّصاف ما لا مزیّهٔ فیه و لا منقصهٔ بالاستحباب. لأنّه أکثر ثوابا ممّا فیه المنقصهٔ، لما عرفت من أنّ المراد من کونه أقلّ ثوابا انّما هو بقیاسه الی نفس الطّبیعهٔ المتشخّصهٔ بما لا یحدث معه مزیّهٔ لها، و لا منقصهٔ من المشخّصات، و کذا کونه أکثر ثوابا [۱].

حمّام، خصوصیّتش این است که مصلحت صددرجه نماز را به هشتاد درجه تقلیل می‌دهد لذا مولای حکیم، آن تشخّص مکانی را که باعث تقلیل مصلحت نماز می‌شود به‌عنوان «ارشاد» و راهنمائی نسبت به مکلّفین اعلام نموده و یک نهی کراهتی برای تشخیص دادن نماز در مکان مسمّای به حمّام، صادر و فرموده است «لا تصلّ فی الحمّام» که نهی مذکور فقط عنوان «ارشاد» دارد یعنی اگر نماز در حمّام واقع شود آن مصلحت صددرجه به هشتاد درجه مبدّل می‌شود و اقلیّت ثواب پیدا می‌کند و اینکه شما دیده‌اید علما در فقه، مسأله کراهت در عبادت را مطرح کرده‌اند مقصودشان همان «اقلیّت ثواب» است ۹۲].

از آنچه گفتیم، نتیجه گرفته می‌شود که: هر عبادتی از نظر مصلحت، دارای یک حد و میزان متوسّطی است که قلّت یا کثرت

مصلحت و ثواب را نسبت به آن می‌سنجند مثلا صلات در خانه، دارای صددرجه مصلحت هست که مقام نماز را نه پائین می‌آورد و نه بالا ـ لکن صلات در حمّام، بیست درجه آن را نقصان می‌دهد و اتیان صلات در مسجد، موجب بیست درجه ارتقاء آن نماز می‌شود.

[۱]- اشکال: بعضی به ظاهر لفظ، جمود پیدا کرده و گفته‌اند: اگر معنای کراهت در عبادت، اقلیّت ثواب است مثلا باید گفت روزه به‌طور کلّی و مطلقا مکروه است زیرا ثوابش از نماز کمتر است یعنی: هر دو عبادتی را که با یکدیگر مقایسه می‌نمائیم هرکدامش نسبت به دیگری ثواب کمتری داشت می‌توان گفت آن عبادت، مکروه است

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۹۰

و لا ـ یخفی أنّ النّهی فی هذا القسم لا ـ یصلح الّا للارشاد، بخلاف القسم الاوّل، فانّه یکون فیه مولویا و ان کان حمله علی الارشاد بمکان من الامکان [۱].

فرضا اگر ثواب روزه از نماز، کمتر است پس بگوئیم روزه یک عمل مکروه است- لانّه اقلّ ثوابا.

بنا بر بیان مذکور و جمود به ظاهر لفظ باید بگوئیم: مثلا نماز در خانه- که لا مزیّهٔ فیه و لا منقصهٔ- مستحبّ است و علّت استحبابش این است که ثواب آن از نماز در حمّام، بیشتر است ۹۳] و همان‌طور که معنای کراهت در عبادت، اقلیّت ثواب است معنای استحباب هم اکثریّت ثواب است.

جواب: کسانی که کراهت در عبادت را به‌معنای اقلیّت ثواب می‌دانند چنان مراد و منظوری ندارند زیرا:

اوّلا ـ آن‌ها در مقام مقایسه افراد یک طبیعت با یکدیگر هستند نه عبادات مختلف با یکدیگر یعنی: آن‌ها یک عبادت را از نظر خصوصیّات مکانی و غیر مکانی درنظر می‌گیرند و مقایسه می‌کنند نه اینکه درصدد مقایسه نماز با روزه باشند.

ثانیا: آن‌ها همان میزان متوسّط و معتدل که نه مقام نماز را بالا و نه پائین می‌برد در نظر می‌گیرند و در مقام مقایسه برمی‌آیند.- در آن میزان متوسّط نه عنوان کراهت و اقلیّت ثواب، مطرح است و نه اکثریّت ثواب و استحباب.

[۱]- تذکّر: در قسم اوّل از عبادات مکروهه، سه جواب بیان کرده و از سه طریق، آن را با قواعد تطبیق داده و گفتیم بنا بر دو طریق، نهی آن‌ها «مولوی»[۹۴] و بنا بر طریق سوّم

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۹۱

«ارشادی» است امّا «نهی» در قسم دوّم از عبادات مکروهه بنا بر طریق و جواب «چهارم» که فعلا ـ درصدد بیان آن هستیم فقط «ارشادی» هست نه مولوی و نمی‌توان نهی در «لا ـ تصلّ فی الحمّام» را مولوی دانست زیرا نهی مولوی باید دارای ملاک مربوط به خود باشد و آن ملاک در محلّ بحث وجود ندارد. اگر کسی نمازش را در حمّام خواند مانند کسی نیست که مرتکب یک مکروهی شده باشد بلکه فقط مسأله اقلیّت ثواب، مطرح است و اقلیّت ثواب، موجب نمی‌شود که آن نهی، مولوی باشد.

سؤال: بین نهی ارشادی محلّ بحث با نهی ارشادی در قسم اوّل از عبادات مکروهه- طبق جواب سوّم- چه فرقی هست؟

جواب: نهی مذکور در ما نحن فیه ارشاد به این است که مأمور به را در ضمن تشخّص دار و خانه یا در ضمن تشخّص در مسجد اتیان نمائید، ارشاد به افراد فاقد حزازت و فاقد اقلیّت ثواب است.

امّا نهی ارشادی قسم اوّل ۹۵]: در قسم اوّل، یک عنوان راجحی «منطبق» یا «ملازم» با ترک بود و ارشاد هم ارشاد به تحصیل آن عنوان راجح بود خواه عنوان مذکور، جنبه انطباق داشته باشد یا ملازمه، پس مرشد الیه در آن نهی «ترک الطّبیعهٔ المأمور به» و «ترک الصّلاهٔ فی الحمّام» است امّا مرشد الیه در محلّ بحث اتیان الطّبیعهٔ فی سایر المصادیق مع سایر الخصوصیّات است.

به عبارت دیگر: ما در ارشاد قسم چهارم- محلّ بحث- عنوان راجحی نداریم که منطبق یا ملازم با ترک باشد و اصلا مسأله ترک،

مطرح نیست بلکه مقایسه بین افراد و مشخّصات، مطرح است به خلاف ارشاد قبلی که ناظر بر ترک و عنوان راجحی است که منطبق یا ملازم بر ترک می‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۹۲

و أمّا القسم الثّالث: فیمکن أن یکون النّهی فیه عن العبادهٔ المتحدهٔ مع ذلک العنوان أو الملازمهٔ له بالعرض و المجاز و کان المنهیّ عنه به حقیقهٔ ذاک العنوان، و یمکن أن یکون علی الحقیقهٔ ارشادا الی غیرها من سائر الافراد مما لا یکون متّحدا معه، أو ملازما له، اذ المفروض التّمکن من استیفاء مزیهٔ العبادهٔ بلا ابتلاء بحزازهٔ ذاک العنوان أصلا. هذا علی القول بجواز الاجتماع [۱].

حکم قسم سوّم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد

[۱]- قسم سوّم، این بود که «نهی» در لسان و ظاهر دلیل به‌عنوان عبادت تعلّق گرفته امّا حقیقتا به عبادت متعلّق نشده بلکه به عنوانی تعلّق گرفته که با عبادت، اتّحاد وجودی یا ملازمه وجودی دارد.

مثال مربوط به صورت اتّحاد: «لا تصلّ فی مواضع التّهمهٔ» در مثل مذکور[۹۶] آنچه که منهی عنه به نهی کراهتی و تنزیهی می‌باشد کون در موضع تهمت است خواه در ضمن صلات باشد یا غیر از آن پس نماز، مأمور به و کون در موضع تهمت، منهی عنه است لکن مکلّف به سوء اختیار خودش در موضع تهمت نماز می‌خواند و مانند صلات در دار غصبی هست منتها با یک فرق، بین آن دو که در مورد صلات در دار غصبی، نفس نماز در لسان دلیل، منهی عنه واقع نشده و نگفته‌اند «لا تصلّ فی الدّار المغصوبهٔ» امّا در محلّ بحث به حسب ظاهر دلیل، نفس عبادت، متعلّق نهی تنزیهی هست و فرموده‌اند «لا تصلّ فی مواضع التّهمهٔ».

مثال مربوط به صورت ملازمه ۹۷]: مثال مورد نظر ما به‌عنوان تقریب به ذهن، مانند همان مسأله ازاله و ترک صلات است که در بحث «ضد» هم خواندیم: ترک احد الضدّین با فعل ضدّ دیگر، ملازم هست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۹۳

فرض کنید در لسان دلیلی چنین آمده: در حالتی که مسجد، آلوده به نجاست هست در آنجا نماز نخوانید، بدیهی است که آلودگی مسجد، وظیفه‌ای را به‌عنوان «ازاله نجاست» ایجاد می‌کند امّا چنین نیست که ترک ازاله با صلات، متّحد باشد یعنی مسأله اتّحاد بین وجود و عدم، مطرح نیست بلکه «ملازمه» هست یعنی ترک ازاله، ملازم با صلات می‌باشد.

طریق حلّ مسئله و تطبیق آن با قواعد: قسم سوّم از عبادات مکروهه، شبیه اصل بحث اجتماع امر و نهی است بلکه در صورت «اتّحاد» عین نماز در دار غصبی هست لذا در مقام حلّ اشکال باید ببینیم قائلین به جواز اجتماع چه می‌گویند و همچنین نظر امتناعی‌ها چیست؟

«اجتماعی» می‌گوید صلات، مأمور به و کون در موضع تهمت، منهی عنه به نهی تنزیهی هست از نظر او مسأله نماز در موضع تهمت که بالاتر از صلات در دار غصبی نیست او می‌گوید در محلّ بحث هم اجتماع امر و نهی تنزیهی شده.

سؤال: در مورد نماز در دار غصبی در هیچ دلیلی نهی به عبادت تعلّق نگرفته بلکه یک دلیل می‌گوید: «لا- تغصب» و دلیل دیگر فرضا می‌گوید: «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّيْلِ» لکن مکلّف به سوء اختیار خود خارجا بین نماز و غصب جمع نموده امّا در محلّ بحث، دلیل می‌گوید «لا تصلّ فی مواضع التّهمهٔ» یعنی نفس صلات، مورد نهی واقع شده، شما- اجتماعی‌ها- این مسئله را چگونه حل می‌کنید؟

جواب: نهی در «لا تصلّ» را هم می‌توان ارشادی دانست و هم می‌توان مولوی به حساب آورد.

اگر ارشادی باشد مکلّفین را به آن مشخّصات و افرادی که با کون در مواضع تهمت، اتّحاد پیدا نمی‌کند ارشاد می‌نماید یعنی شما

را راهنمائی می‌کند که نمازتان را در خانه یا مسجد بخوانید.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۹۴

و أمّا علی الامتناع، فکذلک ۹۸] فی صورة الملازمة. و أمّا فی صورة الاتّحاد و ترجیح جانب الامر کما هو المفروض حیث انّه صحّة العبادة، فیکون حال النّهی فیه حاله فی القسم الثّانی، فیحمل علی ما حمل علیه فیه طابق النّعل بالنّعل، حیث أنّه بالدّقّة یرجع الیه، اذ علی الامتناع لیس الاتّحاد مع العنوان الآخر الّا من مخصّصاته و مشخّصاته الّتی تختلف الطّبیعة المأمور بها فی المزیة زیادة و نقیصة بحسب اختلافها فی الملاءمة کما عرفت [۱].

اگر نهی مذکور، مولوی باشد شما- قائلین به اجتماع- چگونه مشکل را حل می‌کنید زیرا «نهی» به نفس صلات و امر هم به نفس صلات متعلّق شده و اگر کسی اجتماعی هم بشود ثمری ندارد زیرا اجتماعی نمی‌گوید که اگر امر و نهی به یک عنوان متعلّق شود اشکالی ندارد بلکه به نظر او هم باید دو عنوان مطرح باشد درحالی‌که در محلّ بحث فقط یک عنوان هست- اقم الصّلاة، لا تصلّ فی الحمّام.

در فرض مذکور، اجتماعی می‌گوید: نهی متعلّق به صلات، حقیقی نیست بلکه عرضی و مجازی می‌باشد زیرا حقیقتا نهی به کون در موضع تهمت متعلّق شده و در لسان دلیل بالعرض به نماز نسبت داده شده و صلات و لو به نهی تنزیهی، منهی عنه نیست بلکه مأمور به می‌باشد- لیس الّا.

تذکّر: آنچه را ذکر کردیم در صورت «اتّحاد» بود و بدیهی است که در فرض «ملازمه» طریق مذکور به طریق اولی جریان دارد.

[۱]- حلّ اشکال و تطبیق آن با قواعد در صورت امتناع ۹۹] در فرض «ملازمه»: در فرض مذکور، هیچ‌کس قائل به امتناع نیست زیرا در مسأله اجتماع امر و نهی گفتیم بحث

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۹۵

مذکور در موردی است که آن دو عنوان خارجا اتّحاد وجودی داشته باشند امّا اگر مسأله ملازمه، مطرح شد از بحث اجتماع امر و نهی خارج و تحت بحث متلازمین واقع می‌شود.

در مورد متلازمین هم ممکن است کسی بگوید: مانعی ندارد که متلازمین در حکم، اختلاف داشته باشند گرچه این مطلب برخلاف مبنای مصنّف رحمه اللّه هست زیرا ایشان سابقا فرمودند: متلازمین لازم نیست اتّحاد در حکم داشته باشند امّا نباید «اختلاف» در حکم داشته باشند و یکی مأمور به و دیگری منهی عنه- و لو به نهی تنزیهی- باشد امّا در بحث فعلی، آن مطلب را نادیده گرفته و فرموده‌اند اگر مسأله ملازمه مطرح شد دیگر ارتباطی به بحث اجتماع امر و نهی ندارد و قائلین به امتناع هم در این صورت نمی‌گویند اجتماع امر و نهی، ممتنع است یعنی: مانعی ندارد یکی از متلازمین، واجب و دیگری مکروه باشد.

حلّ اشکال و تطبیق آن با قواعد در صورت امتناع در فرض «اتّحاد»: در صورت اتّحاد، در مثل کون در موضع تهمت، نسبت به صلات در مواضع اتّهام از اینکه قائلین به امتناع، حکم به صحّت نموده- و فقها هم فرموده‌اند نماز در موضع تهمت، صحیح است- معلوم می‌شود که جانب امر را بر نهی غلبه داده‌اند[۱۰۰] پس صلات در مواضع تهمت مأمور به است- لیس الّا.

سؤال: اگر نماز در موضع تهمت، صحیح شد پس چرا می‌گوئید نهی، مطرح است و آیا اگر کسی نمازش را در موضع تهمت اتیان نمود اصلا «لا تصلّ فی مواضع التّهمة» متوجّه او نیست و نهی مذکور را باید نادیده گرفت؟

جواب: درعین‌حال که ما امتناعی هستیم- و به دلیل صحّت عبادت، جانب امر را

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۹۶

و قد انقدح بما ذکرناه: أنّه لا مجال أصلا لتفسیر الکراهة فی العبادة بأقلیة الثّواب فی القسم الاوّل مطلقا[۱۰۱]، و فی هذا القسم علی

القول بالجواز [۱].

ترجیح می‌دهیم- مع ذلک می‌گوئیم نهی مذکور، ارشادی و مانند «صلّ فی المسجد» و «لا تصلّ فی الحمّام ۱۰۲]» هست یعنی: نهی در «لا تصلّ» ارشاد به آن افراد و مشخصاتی هست که با کون در مواضع تهمت اتّحاد پیدا نمی‌کند مانند اتیان صلات در مسجد یا خانه.

[۱]- سؤال: آیا کسانی که کراهت در عبادت را به‌معنای «اقلیّت ثواب» تفسیر کرده‌اند، آن تفسیر را در تمام اقسام ثلاثه جاری می‌دانند یا نه؟

جواب: از بیانات مفصّل مصنّف رحمه اللّه در تقسیم عبادات مکروهه به سه قسم و ذکر احکام هریک از آن‌ها مشخّص شد که:

۱- تفسیر مزبور اصلا در قسم اوّل از عبادات مکروهه مانند صوم روز عاشورا که دارای بدل و افراد مختلف نیست، جاری نمی‌شود، خواه قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم یا اینکه قول به امتناع را بپذیریم.

۲- در قسم سوّم از عبادات مکروهه- مانند اتیان صلات در مواضع تهمت- بنا بر قول به جواز هم تفسیر مذکور جاری نیست زیرا قائلین به جواز می‌گویند امر به عبادت، متعلّق شده و نهی هم به کون در مواضع تهمت تعلّق گرفته و اجتماع امر و نهی، جائز است پس معنا ندارد که کراهت به‌معنای اقلیّت ثواب باشد.

۳- تفسیر مزبور در قسم دوّم از عبادات مکروه و همچنین قسم سوّم، بنا بر قول به امتناع جریان دارد که تفصیل آن بیان شد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۹۷

کما انقدح حال اجتماع الوجوب و الاستحباب فیها و أنّ الامر الاستحبابیّ یکون علی نحو الارشاد الی أفضل الافراد مطلقا. علی نحو الحقیقة و مولویا اقتضائیا کذلک، و فعلیّا بالعرض و المجاز فیما کان ملاکه ملازمتها لما هو مستحبّ، أو متّحد[۱۰۳] معه علی القول بالجواز [۱].

---

[۱]- تذکّر: سوّمین دلیل قائلین به جواز اجتماع، این بود که مواردی را در فقه به شما ارائه می‌دهیم که فقها فرموده‌اند در آن موارد، اجتماع دو حکم تکلیفی شده ۱۰۴].

مصنّف رحمه اللّه تاکنون پاسخ آن‌ها را در مورد اجتماع کراهت با وجوب و استحباب بیان نموده و ضمن تطبیق آن موارد با قواعد، عبادات مکروهه را به سه قسم تقسیم کرده و معنای اقلیّت ثواب در عبادات را بیان نموده‌اند و ...

اینک درصدد بیان این مطلب هستند که آیا ممکن است وجوب و استحباب، اجتماع نمایند یا نه- و یا دو استحباب با یکدیگر.

بیان ذلک: یکی از موارد نقض قائلین به جواز بر امتناعی‌ها این بود: در بعضی از عبادات، دو حکم وجوبی و استحبابی جمع شده- و یا اینکه دو حکم استحبابی با یکدیگر اجتماع نموده‌اند.

مثال: اگر کسی نماز واجب خود را در مسجد بخواند در این فرض، اجتماع وجوب و استحباب محقّق می‌شود و چنانچه در مسجد، نماز مستحبّی بخواند اجتماع استحبابین تحقّق پیدا می‌کند.

یادآوری: کسانی که کراهت در عبادت را به‌معنای اقلیّت ثواب دانسته‌اند استحباب را هم به‌معنای اکثریّت ثواب می‌دانند اکنون باید ببینیم آیا استحباب به‌معنای مذکور، صحیح است و به‌طور کلّی اجتماع وجوب و استحباب، مانند عبادات مکروهه می‌تواند سه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۹۸

قسم تصوّر شود یا نه؟

معنای کراهت در قسم دوّم از عبادات مکروهه، اقلیّت ثواب بود در بحث فعلی هم مانعی ندارد که معنای استحباب، اکثریّت ثواب

باشد یعنی همان‌طور که صلات در حمّام، اتّصاف به کراهت پیدا می‌کرد نماز در مسجد هم اتّصاف به استحباب پیدا می‌کند و در هر دو همان میزان و معیار متوسّط[۱۰۵] وجود دارد یعنی صلات در حمّام، نسبت به نماز در خانه ثوابش کمتر است و همچنین صلات در مسجد، نسبت به نماز در خانه اکثر ثوابا می‌باشد.

گفتیم قسم سوّم از عبادات بنا بر قول به امتناع، همان حکم قسم دوّم را دارد و آنچه را در قسم دوّم بیان کردیم قائلین به امتناع در قسم سوّم هم جاری می‌دانند.

امّا اگر کسی قائل به اجتماع شد در بحث فعلی چنین می‌گوید: یک امر به عبادت- صلات- متعلّق شده و یک حکم استحبابی به‌عنوان دیگری تعلّق گرفته که آن عنوان یا با نماز، متّحد است یا ملازم لذا استحباب در محلّ بحث، ارتباطی به عبادت ندارد که ما بخواهیم آن را به اکثریّت ثواب تفسیر نمائیم.

جمع‌بندی: اجتماع وجوب و استحباب اگر از قبیل قسم دوّم باشد- مانند اتیان صلات در مسجد- مانعی برای آن وجود ندارد و استحبابش هم به‌معنای اکثریّت ثواب است و حکم قسم سوّم، بنا بر قول به امتناع، همان حکم قسم دوّم است و بنا بر قول به اجتماع، همان بود که اخیرا ذکر کردیم.

سؤال: امر استحبابی مذکور چگونه امری است؟

جواب: امر استحبابی «حقیقتا»[۱۰۶] مکلّفین را به افضل افراد و فردی که مزیّت بیشتر دارد «ارشاد» می‌کند و بدیهی است که در قسم دوّم از عبادات، قول به اجتماع یا امتناع،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۹۹

و لا یخفی أنّه لا یکاد یأتی القسم الاوّل هاهنا، فانّ انطباق عنوان راجح علی الفعل الواجب الّذی لا بدل له انّما یؤکّد ایجابه، لا أنّه یوجب استحبابه أصلا و لو بالعرض و المجاز الّا علی القول بالجواز، و کذا فیما اذا لازم مثل هذا العنوان، فانّه لو لم یؤکّد الایجاب لما یصحّح الاستحباب الّا اقتضائیّا بالعرض و المجاز فتفطّن [۱].

موجب فرق نمی‌شود.

سؤال: آیا امر استحبابی مذکور را نمی‌توان «مولوی» محسوب نمود؟

جواب: ممکن است «حقیقتا» آن را به امر «مولوی اقتضائی»- که به حدّ فعلیّت نرسد- حمل نمود زیرا تضادّ بین احکام در مرحله فعلیّت است امّا در مرحله اقتضا تضادّی بین آن‌ها نیست پس می‌توان مسأله «ارشاد» را نادیده گرفت و گفت صلات در مسجد حقیقتا دارای امر «مولوی استحبابی اقتضائی» است ضمنا بدیهی است که حکم فعلی آن، عبارت از وجوب و «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ» است.

سؤال: آیا امر استحبابی مذکور را می‌توان «مولوی فعلی» دانست؟

جواب: بین صورت جواز اجتماع و امتناع ۱۰۷] اجتماع، فرق است: اگر کسی قائل به جواز اجتماع شود و مسأله «اتّحاد» یا «ملازمه» مطرح باشد، مانعی ندارد.

امر استحبابی مولوی فعلی، متعلّق به چیست؟

امر مذکور به آن «عنوان دیگر» متعلّق است پس اگر بخواهید آن را در دائره عبادت بیاورید باید به صورت مجاز و مسامحه باشد- نسبت به صلات، دو حکم فعلی امکان اجتماع ندارد خواه قائل به جواز اجتماع امر و نهی شوید یا اینکه قول به امتناع را بپذیرید.

[۱]- سؤال: آیا تفسیری را که در قسم اوّل، راجع به «کراهت» در عبادت داشتیم،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۰۰

نظیر آن را می‌توان راجع به «استحباب» در عبادت قائل شد؟

جواب: در قسم اوّل از عبادات مکروهه، نهی تنزیهی به نفس عبادت متعلّق بود و بـدلی هم برای آن تصوّر نمی‌شـد ماننـد صوم روز عـاشورا. در آنجـا گفـتیم نفس روزه عـاشورا مسـتحب است و صـحیحا هم واقع می‌شـود امّـا عنـوان ۱۰۸] دیگری مطرح اسـت که مصلحتش از صوم عاشورا بیشتر است و آن عنوان یا منطبق بر ترک یا ملازم با ترک می‌باشد.

آیا نظیر آن مطلب را می‌توان در مورد استحباب جاری دانست؟

استحباب که به جانب ترک تعلّق نـدارد بلکه مربوط به نفس عمل است یعنی همان‌طور که امر عبادی به نفس فعل، متعلّق شـده آن عنوان اسـتحبابی بـا نفس فعـل، انطبـاق یـا ملازمه دارد نه بـا ترک زیرا کراهت و حرمت بـا «ترک» ارتباط دارد امّا اسـتحباب، مانند وجوب با نفس «فعل» مرتبط است لذا اگر بنا باشد یک عنوان اسـتحبابی متّحد[۱۰۹]، مطرح باشد باید آن عنوان بر نفس فعل منطبق شود و مسأله ترک در محلّ بحث نمی‌تواند مطرح باشد.

سؤال: اگر یک امر وجوبی به عبادتی متعلّق است و یک عنوان استحبابی هم متّحد با عبادت است در این فرض، عبادت مذکور، چه حکمی می‌تواند داشته باشد؟

جواب: آن عبـادت، یک وجوب مؤکّـد پیـدا می‌کنـد و معنا نـدارد که دو حکم داشـته باشـد[۱۱۰] یعنی: بـه حسب ذات، مصـلحت وجوبی دارد و به جهت انطباق آن عنوان استحبابی بر فعل، این وجوب، تأکّد و شدّت پیدا می‌کند «لا انّه یوجب استحبابه اصلا و لو

بالعرض و المجاز[۱۱۱] الّا علی القول بالجواز[۱۱۲]».

همان‌طور که ملاحظه کردیـد در فرض «انطباق» مسـئله، بسـیار واضح است زیرا معنای انطباق، این است که: نفس این فعل، مصداق آن عنوان هست و برای آن، فردیّت دارد پس امر عبادی به عبادت متعلّق است و امر اسـتحبابی، متعلّق به‌عنوان منطبق بر عبادت است و نتیجه‌اش این است که: «لیس فی البین الا حکم واحد و هو الوجوب المؤکّد».

در فرض «ملازمه» مطلب همـان‌طور است که اخیرا بیـان کردیم منتهـا نه به آن وضـوح لکن چون طرف ملازمه، نفس فعـل است، عنوان مستحبّی با خود فعل، ملازم است- نه اینکه با ترک ملازمه داشـته باشد- لذا ما- مصـنّف- معتقدیم که ملازمه، اقتضا می‌کند که حکم وجوبی تأکّـد پیـدا کنـد- نه اینکه دو حکم مطرح باشد- و اگر ملازمه، استحباب را تأکید ننماید صـلاحیّت هم ندارد که یـک حکم اسـتحبابی مسـتقلّی در برابر وجوب باشـد مگر اینکه بگوئیم یـک حکم اسـتحبابی اقتضـائی یـا حکم اقتضـائی بالعرض و المجاز مطرح است.

قوله: «فتفطّن»: اشاره به چند اشکال در مطلب مذکور است:

۱- مسأله اقتضائی بودن با عرضیّت و مجازیّت، دو مطلب است لذا خود مصنّف هم در عبارت قبل فرمودند: «مولویا اقتضائیا» یا «فعلیا بـالعرض و المجـاز» مسأله عرض و مجـاز، مربوط به «فعلی» و مسأله اقتضائی در مقابل فعلی است درحالی‌که ایشان بین آن دو جمع نموده و نفرموده‌انـد: «الا اقتضائیا او بالعرض و المجاز» بلکه گفته‌اند: «الّا اقتضائیا بالعرض و المجاز» یعنی بین «اقتضا» و بین «عرض و مجاز» جمع می‌شود درحالی‌که آن‌ها دو طریق هستند.

و منهـا: أنّ اهـل العرف یعـدّون من أتی بالمأمور به فی ضـمن الفرد المحرّم مطیعا و عاصـیا من وجهین، فاذا أمر المولی عبـده بخیاطة ثوب و نهاه عن الکون فی مکان خاصّ کما مثّل به الحاجبیّ و العضـدیّ، فلو خاطه فی ذاک المکان عـدّ مطیعا لامر الخیاطة و عاصـیا للنّهی عن الکون فی ذلک المکان [۱].

۲- همان‌طور که ملاحظه نمودید بیان فعلی مصنّف با کلام قبلی ایشان در باب «متلازمین» تا حدّی متفاوت است ایشان سابقا فرمودند: متلازمین نمی‌توانند دو حکم متغایر داشته باشند مثلا یکی از آن‌ها واجب و دیگری حرام باشد امّا مانعی ندارد که احد المتلازمین واجب و دیگری مستحب باشد[۱۱۳]

تذکّر: تاکنون ترتیب بحث ما چنین بود که سه دلیل از ادلّه مجوّزین را همراه با جواب آن‌ها ذکر کرده‌ایم و اینک به بیان دلیل چهارم می‌پردازیم.

دلیل چهارم قائلین به جواز اجتماع

اشاره

[۱]- دلیل چهارم که در کتب اصولی قدیم هم ذکر شده مراجعه به «عرف» است به این نحو که: اگر مولا یک امر و یک نهی صادر نماید لکن عبدش مأمور به را در ضمن فرد محرّم اتیان نماید برآن عبد هم عنوان «مطیع» منطبق است و هم عنوان «عاصی» مثالی را که عضدی و حاجبی برای آن ذکر کرده‌اند این است: فرض کنید مولا عبدش را از کون و بودن در مکان خاصّی مانند خانه زید نهی کند و ضمنا به او امر نماید که لباسش را خیّاطی کند[۱۱۴] حال اگر عبد، لباس مولا را در خانه زید دوخت و خیّاطی را به پایان رساند از نظر امر به خیاطت، عنوان «مطیع» بر او صادق است و از جهت اینکه مولا او را از بودن در خانه زید نهی کرده و عبد مخالفت نموده، عنوان «عاصی» بر او منطبق است

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۰۳

و فیه: مضافا الی المناقشهٔ فی المثال بأنّه لیس من باب الاجتماع، ضرورهٔ أنّ الکون المنهیّ عنه غیر متّحد مع الخیاطهٔ وجودا أصلا، کما لا یخفی المنع الا عن صدق أحدهما: امّا الاطاعهٔ بمعنی الامتثال فیما غلب جانب الامر، أو العصیان فیما غلب جانب النهی، لما عرفت من البرهان علی الامتناع. نعم لا بأس بصدق الاطاعهٔ بمعنی حصول الغرض و العصیان فی التّوصّلیّات. و أمّا فی العبادات فلا یکاد یحصل الغرض منها الا فیما صدر من المکلّف فعلا غیر محرّم و غیر مبغوض علیه، کما تقدّم [۱].

و عقلا هم می‌گویند هیچ مانعی ندارد و عبد هم مطیع است و هم عاصی پس چرا می‌گوئید اجتماع امر و نهی، جائز نیست، صلات در دار غصبی هم عینا همین حکم را دارد.

ردّ دلیل چهارم مجوّزین

[۱]- اولا: در مثال شما مناقشه می‌کنیم ۱۱۵] یعنی مسأله نهی از کون در مکان با امر به خیاطت با «صلات در دار غصبی» متفاوت و علّتش این است که: «کون» با خیاطت اتّحاد ندارد بلکه با نماز، متّحد است و آن‌ها از چند مقوله هستند:

«کون» از مقوله «أین» است یعنی بودن در مکان امّا خیاطت اگر به‌معنای عمل خیّاط باشد از مقوله «فعل» است- عمل خیّاط از مقوله فعل خیّاط است- و چنانچه خیاطت به معنای اسم مصدری و مخیطیّت لباس باشد این هم از مقوله «کیف» است یعنی خصوصیّت و شکل لباس عوض شده. مقوله فعل و کیف چه ارتباطی به مقوله «این» دارد

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۰۴

امّا به خلاف غصب و صلات که همان کون غصبی، کون صلاتی هم هست و هر دو کأنّ و لو در بعضی از اجزاء، از یک مقوله هستند لذا مناقشه در مثال به جهت مذکور است.

ثانیا: قبول نداریم که در محلّ بحث هم اطاعت و هم عصیان تحقّق داشته باشد بلکه به نظر ما اگر جانب امر بر جانب نهی غلبه داده شود فقط اطاعت تحقّق دارد و در صورت عکسش فقط عصیان، محقّق است و بین اطاعت و عصیان جمع نمی‌شود لکن باید به این نکته هم توجّه نمود که: معنای اطاعت چیست؟ اگر معنای اطاعت، حصول غرض مولا و موافقت امر توصّلی باشد- همان معنائی که در توصّلیّات، مطرح است- مانعی ندارد مثل اینکه غرض مولا تطهیر لباس است حال اگر انسان لباسش را با آب غصبی هم تطهیر نماید غرض او حاصل می‌شود.

امّا اطاعتی که مورد بحث ما هست معنایش امتثال و اتیان مأمور به به داعی امر است و اطاعتی که در باب عبادیّات، معتبر است با عصیان جمع نمی‌شود بلکه یا باید اطاعت باشد دون العصیان و یا بالعکس و اینکه شما به عقلا مراجعه می‌کنید و آن‌ها می‌گویند آن عبد هم مطیع است و هم عاصی علّتش این است که عقلاء اطاعت به‌معنای امتثال و اتیان به داعی امر را درک نمی‌کنند بلکه آن‌ها اطاعت را به همان معنائی که در توصّلیّات مطرح است درک می‌نمایند و به آن معنا مانعی ندارد و ما هم قبول داریم امّا اطاعت مهمّی که در باب صلات در دار غصبی مورد بحث است به‌معنای امتثال و داعویّت امر است که با معصیت، قابل اجتماع نیست بلکه یا جانب امر ترجیح داده می‌شود که عصیان تحقّق ندارد یا جانب نهی ترجیح داده می‌شود که اطاعت مفهومی ندارد.

نتیجه: چهار دلیل مربوط به قائلین جواز، بیان و تمام آن‌ها رد شد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۰۵

بقی الکلام فی حال التّفصیل من بعض الاعلام، و القول بالجواز عقلا و الامتناع عرفا. و فیه: أنّه لا سبیل للعرف فی الحکم بالجواز أو الامتناع الا طریق العقل، فلا معنی لهذا التّفصیل الا ما أشرنا الیه من النّظر المسامحیّ الغیر المبتنی [غیر المبنی علی التّدقیق و التّحقیق، و أنت خبیر بعدم العبرة به بعد الاطّلاع علی خلافه بالنّظر الدقیق، و قد عرفت فیما تقدّم أنّ النّزاع لیس فی خصوص مدلول صیغة الامر و النّهی، بل فی الاعمّ فلا مجال لان یتوهم أنّ العرف هو المحکّم فی تعیین المدالیل، و لعلّه کان بین مدلولیهما حسب تعیینه تناف لا یجتمعان فی واحد و لو بعنوانین و ان کان العقل یری جواز اجتماع الوجوب و الحرمة فی واحد بوجهین، فتدبّر [۱].

---

[۱]- در بحث اجتماع امر و نهی، سه قول مطرح بود: ۱- از نظر عقل و عرف، اجتماع امر و نهی، ممتنع است. مصنّف این قول را پذیرفته، به مشهور هم نسبت داده و دلیل محکمی بر آن اقامه نموده‌اند.

۲- عقلا و عرفا اجتماع، جائز است و مصنّف تقریبا چهار دلیل از ادلّه قائلین به جواز را بیان و سپس رد نمودند.

۳- بعضی هم در مسئله، تفصیل قائل شده و گفته‌اند: از نظر عقل، اجتماع جائز است امّا عرفا ممتنع می‌باشد. یعنی از دید و دقّت عقل، نماز در دار غصبی دارای دو جهت و دو عنوان است و گویا متعدّد است لذا مانعی ندارد که شیء و عمل خارجی از نظر عنوان صلاتیت، مأمور به و از جهت عنوان غصبیّت، منهی عنه باشد امّا وقتی به عرف مراجعه کنید او می‌گوید اجتماع امر و نهی، ممتنع است یعنی صلات در دار غصبی گرچه با تجزیه و تحلیل عقلی متعدّد است لکن ما آن را شیء «واحد» می‌بینیم و یک موجود نمی‌شود هم مأمور به و هم منهی عنه باشد پس در حقیقت در مسأله جواز اجتماع و امتناع، بین عقل و عرف، تفصیل هست.

سؤال: آیا تفصیل مذکور، صحیح است یا نه؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۰۶

جواب ۱۱۶]: اوّلا: اجتماع امر و نهی، یک مسأله عقلیّه است نه لفظیّه و قبلا[۱۱۷] اثبات کردیم که بحث مذکور، مربوط به مدالیل الفاظ نیست و گفتیم گرچه در عناوین بحث، کلمه امر و نهی ذکر شده امّا مقصود از «امر» وجوب است گرچه از غیر طریق دلیل

لفظی ثابت شود و منظور از «نهی» هم تحریم است گرچه از غیر طریق دلیل لفظی استفاده شود یعنی مقصود، اجتماع وجوب و حرمت است خواه از طریق الفاظ و عبارات ثابت شود یا از طریق ادلّه لبّی مانند اجماع پس مسأله اجتماع امر و نهی یک مسأله عقلی است و ارتباطی به مفاهیم و مداليل الفاظ ندارد.

آری «لاـ تنقض اليقين بالشّك» روایت است و لذا اگر عرف، معنا و مطلبی را از آن استفاده کرد آن استفاده عرفی، ملاک و مورد استناد قرار می‌گیرد امّا بحث فعلی که هیچ ارتباطی به عرف ندارد چگونه عرف می‌تواند در آن اعمال نظر نماید.

ثانیا: عرف که حکم می‌کند نماز در دار غصبی «واحد غیر متعدّد» حکم او از چه طریق است و آیا او باتوجّه به عقل، چنان حکمی می‌نماید یا اینکه عقل را نادیده می‌گیرد؟

اگر از طریق عقل بخواهد چنان حکمی داشته باشد پس همان نظر عقل است و مطلب جدیدی نیست و چنانچه از غیر طریق عقل بخواهد اعمال نظر نماید شما بگوئید چه طریقی برای عرف هست که چنان نظری را اعمال نماید؟

مگر اینکه بگوئید عرف درعین‌حال که طریقش منحصر به عقل است امّا دو نوع نظر دارد: الف: نظر دقّی و تحقیقی. ب: نظر مسامحی و غیر دقّی که در این صورت با اغماض و مسامحه به مسائل می‌نگرد و نتیجه آن دو نظر، این است که: از دید عرف،

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۰۷

و ينبغي التّنبيه على أمور: الاوّل: أنّ الاضطرار الى ارتكاب الحرام و ان كان يوجب ارتفاع حرمته و العقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثّرا له، كما اذا لم يكن بحرام بلا كلام، الا أنّه اذا لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدّى اليه لا محالة، فانّ الخطاب بالزّجر عنه حينئذ و ان كان ساقطا الا أنّه حيث يصدر عنه مبغوضا عليه و عصيانا لذلك الخطاب و مستحقّا عليه العقاب لا يصلح لان يتعلّق به الايجاب، و هذا فى الجملة مما لا شبهة فيه و لا ارتياب [۱].

صلات در دار غصبی از نظر دقّی «یکون شیئان متعدّدان» و از دید مسامحی مجازی غیر دقّی «یکون امرا واحدا» پس اگر به عرف، مراجعه و سؤال کنید فرضا نماز در دار غصبی چگونه است او می‌گوید به نظر دقّی، دو شیء و به نظر مسامحی، شیء واحد است.

سؤال: وقتی عرف دو نظر دارد آیا نظر مسامحی او می‌تواند معتبر و با ارزش باشد؟

بدیهی است که نظر غیر دقّی و مسامحی ارزشی ندارد و نمی‌تواند منشأ حکم به جواز یا امتناع قرار گیرد.

خلاصه: باتوجّه به اینکه اجتماع امر و نهی، یک مسأله عقلیّه است و ارتباطی به عالم الفاظ ندارد و همچنین با عنایت به اینکه عرف، طریقی غیر از عقل برای استکشاف وضع صلات در دار غصبی ندارد، نمی‌توان بین عقل و عرف تفصیل داد بلکه فقط نظر «مسامحی» و «دقّی» مطرح می‌شود که با وجود نظر تحقیقی، دیگر نظر مسامحی نمی‌تواند معتبر باشد.

تذکّر: اصل بحث اجتماع امر و نهی از نظر اقوال و ادلّه پایان پذیرفت و اینک به بیان «تنبیهات» بحث مذکور می‌پردازیم.

تنبیهات مسئله اجتماع امر و نهی

تنبیه اوّل: ملاک اضطرار رافع حرمت چیست؟

اشاره

[۱]- مصنّف رحمه اللّه ابتدا چند قاعده و سپس بحث اصلی را مطرح نموده‌اند.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۰۸

اگر کسی نسبت به ارتکاب عمل حرامی مضطر شد، اضطرار مذکور سبب می‌شود که حرمت فعلیّه آن عمل محرّم رفع شود و

همچنین آن شخص به علّت ارتکاب آن عمل استحقاق عقاب نداشته باشد. لازم به تذکّر است که اگر آن فعل محرّم، دارای ملاک وجوب باشد[۱۱۸] وقتی حرمت فعلیّه به خاطر اضطرار رفع شد، آن ملاک در وجوب تأثیر می‌نماید و آن عمل محرّم، چهره واجب به خود می گیرد.

مثال: یکی از محرّمات و مفطرات روزه ماه رمضان، ارتماس و سر زیر آب بردن است حال اگر فردی نسبت به آن محرّم اضطرار پیدا کرد- فرضا بدون اختیارش او را به داخل استخری افکندند- بدون تردید ارتماس مذکور، حرام نیست و او استحقاق عقاب هم ندارد در این صورت اگر آن فرد مضطر، ضمن ارتماس، نیّت غسل جنابت هم نماید یک عمل واجب تحقّق پیدا می کند بدون اینکه منقصتی داشته باشد یا شیء موجب بطلان آن شود.

یادآوری: آنچه را ذکر کردیم در صورتی است که اضطرار به «سوء اختیار» مکلّف نباشد امّا اگر او به سوء اختیار خودش چنان اضطراری پیدا کرد تمام احکام مذکور، جاری نیست.

مثال: مکلّفی در روز ماه رمضان- در حالی که روزه است- یقین دارد اگر در فلان اجتماع شرکت کند بدون اختیارش او را به داخل استخر می‌افکنند و اضطرار به ارتماس پیدا می کند امّا درعین‌حال با اختیار خود، وارد آن جمع شد و در نتیجه او را به داخل آب افکندند، حکم اضطرار در فرض مذکور، این است که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۰۹

و انّما الاشکال فیما اذا کان ما اضطرّ الیه بسوء اختیاره ممّا ینحصر به التّخلّص عن محذور الحرام، کالخروج عن الدّار المغصوبهٔ فیما اذا توسّطها بالاختیار فی کونه منهیّا عنه أو مأمورا به مع جریان حکم المعصیهٔ علیه، أو بدونه، فیه أقوال، هذا علی الامتناع. و أمّا علی القول بالجواز، فعن أبی هاشم ۱۱۹]: أنّه مأمور به و

اوّلا: اضطرار[۱۲۰] به سوء اختیار، تکلیف و حرمت فعلی را رفع می کند و مولا در چنان وضعی نمی‌تواند یک حرمت فعلی متوجّه عبد نماید.

ثانیا: چون مکلّف، خودش زمینه اضطرار را فراهم نموده، به خاطر نهی قبلی- که فعلا هم ساقط شده- مستحقّ عقاب است.

ثالثا: گرچه اکنون حرمت فعلی مطرح نیست امّا چون ملاک و اثر حرمت- استحقاق عقوبت- در فرض مذکور تحقّق دارد لذا اگر ملاک وجوب هم موجود باشد اثری ندارد بنابراین اگر آن مکلّف، ضمن ارتماس، نیّت غسل جنابت نماید اثری ندارد چون ملاک حرمت و مبغوضیّت در آن هست و شیء که مبغوض هست، نمی‌تواند ملاک وجوب در آن اثر نماید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۱۰

منهی عنه، و اختاره الفاضل القمیّ ناسبا له الی أکثر المتأخّرین، و ظاهر الفقهاء [۱].

خلاصه: در اضطرار به حرام ناشی از سوء اختیار، بعد از تحقّق اضطرار، حرمت فعلی وجود ندارد[۱۲۱] امّا ملاک حرمت، مبغوضیّت و استحقاق عقوبت به قوّت خود باقی هست.

حکم اضطرار به سوء اختیار

[۱]- آنچه را اکنون ذکر کردیم، کأنّ مقدّمه بیان این مسئله است: به سوء اختیار، اضطرار به عمل حرامی پیدا شده لکن آن فعل محرّم مضطر الیه به سوء اختیار، عنوان جدیدی دارد که: راه تخلّص از حرام دیگر «منحصر» به ارتکاب این فعل محرّم است.

مثال: فردی اختیارا و باتوجّه به اینکه صاحب فلان خانه، راضی نیست وارد آن می‌شود پس «دخول» بلا اشکال حرام است و مکلّف،

اختیارا مرتکب آن عمل حرام شده یعنی اضطراری نسبت به آن نداشته امّا خروج او از دار غصبی، این عناوین را پیدا کرده:

اوّلـ خروجش یک عمل حرامی است که فعلا «اضطرار»[۱۲۲] به ارتکاب آن دارد پس همین که وارد خانه شد از نظر «خروج» مضطر الیه هست و اضطرارش هم «به سوء اختیار» می‌باشد.

ثانیا راه تخلّص از آن خانه غصبی منحصرا عبارت از «خروج» است یعنی اگر از

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۱۱

آنجا خارج نشود از حرام تخلّص پیدا نمی‌کند پس راه تخلّص از حرام منحصرا عبارت از خروج است که خروج هم یک عمل محرّم مضطر الیه به سوء اختیار می‌باشد.

سؤال: حکم آن خروج محرّم مضطر الیه به سوء اختیار که منحصرا راه تخلّص از حرام هم می‌باشد، چیست؟

جواب: پنج قول در مسئله مطرح هست:

۱- فعلا «خروج» منهی عنه هست.- لیس الا- زیرا اضطرار مکلّف به سوء اختیار بوده و ...

۲- «خروج»، مأمور به هست منتها مکلّف، نسبت به آن استحقاق عقوبت هم دارد یعنی هم باید خارج شود و هم در برابر آن استحقاق عقاب دارد.

۳- «خروج» فقط مأمور به هست امّا مکلّف، نسبت به آن استحقاق عقاب ندارد زیرا راه تخلّص از حرام، منحصر به خروج است. سه قول مذکور، مربوط به قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی می‌باشد.

۴- قائلین به جواز اجتماع، همان حکم صلات در دار غصبی را در محلّ بحث جاری می‌دانند یعنی: «خروج» به‌عنوان تصرّف در دار غصبی، منهی عنه و حرام است و به‌عنوان مقدّمه منحصره تخلّص از حرام، مأمور به و واجب می‌باشد- این قول از ابو هاشم ۱۲۳] نقل شده و مختار محقّق قمی هم می‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۱۲

و الحقّ أنّه منهیّ عنه بالنّهی السّابق السّاقط بحدوث الاضطرار الیه، و عصیان له بسوء الاختیار، و لا یکاد یکون مأمورا به، کما اذا لم یکن هناک توقّف علیه، أو بلاـ انحصار به، و ذلک ضرورة أنّه حیث کان قادرا علی ترک الحرام رأسا لا یکون عقلا معذورا فی مخالفته فیما اضطرّ الی ارتکابه بسوء اختیاره، و یکون معاقبا علیه، کما اذا کان ذلک بلا توقّف علیه، أو مع عدم الانحصار به، و لا یکاد یجدی توقّف انحصار التّخلص عن الحرام به لکونه بسوء الاختیار [۱].

مختار و دلیل مصنّف

[۱]- ۵: مختار مصنف رحمه اللّه: مدّعای ایشان از دو جزء مرکّب است:

الف: «خروج» منهی عنه است امّا نه به نهی فعلی، اکنون که او وارد خانه و نسبت به خروج، مضطر شده، نهی قبلی ساقط گشته و اثر سقوط نهی، این است که مولاـ نمی‌تواند نسبت به او یک خطاب زجری داشته باشد امّا اثر، نتیجه و ملاک نهی قبلی ۱۲۴] که مبغوضیّت و استحقاق عقوبت است به قوّت خود باقی می‌باشد.

ب: «خروج» درعین‌حال که اکنون مقدّمه منحصره ۱۲۵] واجبی به نام تخلّص از حرام

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۱۳

هست مع ذلک واجب و مأمور به نیست.- شبیه فرضی که اصلا مقدّمیّتی مطرح نبوده یعنی تخلّص از حرام، توقّف برآن خروج نداشته و یا اگر توقّف داشته، مقدّمه منحصره نبوده.

قوله: «و ذلک ضرورة انّه حیث کان قادرا علی ترک الحرام رأسا لا یکون عقلا معذورا ...».

مصنّف درصدد اثبات مدّعای خود هستند: امّا اینکه گفتیم «خروج» به نهی سابق، منهی عنه است و ملاک نهی قبلی که مبغوضیّت و استحقاق عقوبت باشد به قوّت خود باقی هست: مکلّف، قبل از ورود به خانه، قدرت داشت که هیچ‌گونه تصرّفی در آن ننماید امّا فعلا- به سوء اختیار، خود را مضطرّ به خروج نموده لذا می‌گوئیم اضطرار به سوء اختیار نمی‌تواند حقیقت نهی را تغییر دهد و استحقاق عقوبت را رفع نماید. ضمنا مصنّف در چند سطر بعد هم دلیلی بر این مطلب اقامه نموده که: اگر بنا باشد اضطرار به سوء اختیار- مانند اضطرارهای معمولی- تکلیف الهی را تغییر دهد و ملاک نهی را از بین ببرد لازمه‌اش این است که اختیار محرّمات از جهت حرام بودن و حرام نبودن به دست مکلّفین باشد: مثلا- کسی بگوید شرب خمر، حرام نیست و اختیارش با من است، اکنون خود را به کسالتی مبتلا می‌کنم که علاج منحصرش شرب خمر باشد. چنانچه شرب خمر، علاج منحصر یک کسالتی شد که مکلّف با توجّه و التفات، خود را به آن مبتلا نموده تا در نتیجه از خمر استفاده کند پس اختیار حرمت شرب خمر به دست مکلّف است و ارتباطی به شارع مقدّس ندارد و همچنین آن مکلّف می‌تواند خود را مبتلای به آن کسالت نکند تا شرب خمر برایش حرام باشد پس اختیار حلّیت و حرمت به دست شخص مکلّف است.

مسأله «خروج» به این نحو است که: اگر مکلّف، وارد خانه غصبی نشود، خروج برایش حرام است امّا اگر وارد خانه شد خروج برای او حلال است یعنی ورود و عدم ورود در اختیار مکلّف است پس حلّیت و حرمت خروج هم به اختیار او می‌باشد. «اذا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۱۴

ان قلت: کیف لا یجدیه و مقدّمة الواجب واجبة؟ [۱].

قلت: انّما تجب المقدّمة لو لم تکن محرّمة، و لذا لا یترشّح الوجوب من الواجب الا علی ما هو المباح من المقدّمات دون المحرّمة مع اشتراکهما فی المقدّمیّة. و اطلاق الوجوب بحیث ربما یترشّح منه الوجوب علیها مع انحصار المقدّمة بها انّما هو فیما اذا کان الواجب أهمّ من ترک المقدّمة المحرّمة، و المفروض هاهنا و ان کان ذلک الا أنه کان بسوء الاختیار، و معه لا یتغیّر عمّا هو علیه من الحرمة و المبغوضیّة، و الا لکانت الحرمة معلّقة علی ارادة المکلّف و اختیاره لغیره، و عدم حرمته مع اختیاره له، و هو کما تری.

مع أنّه خلاف الفرض، و أنّ الاضطرار یکون بسوء الاختیار [۲].

لم یدخل فی الدّار اختیارا یکون الخروج حراما و امّا اذا دخل اختیارا یکون الخروج حلالا» پس باتوجّه به اینکه اختیار ورود و عدم ورود به دست مکلّف است باید حلّیت و حرمت هم در اختیار او باشد و طبق این معنا نباید کلمه سوء اختیار را هم استعمال نمود زیرا اگر وارد خانه شود، خروج، حلال است امّا اگر وارد نشود حرام می‌باشد پس سوء اختیار، مفهومی ندارد.

از استدلال مذکور نتیجه می‌گیریم که اضطرار به سوء اختیار نمی‌تواند حقیقت، عواقب و آثار تکلیف را تغییر دهد بلکه همان مبغوضیّت و استحقاق عقوبت به قوّت خود باقی هست.

[۱]- اشکال: شما فرمودید «مقدّمة الواجب واجبة» در محلّ بحث «خروج» مقدّمه است آن‌هم مقدّمه منحصره تخلّص از حرام پس چون مقدّمه واجب، وجوب دارد باید بگوئیم «خروج» مأمور به هم هست.

[۲]- جواب: یک قاعده کلّی که در بحث مقدّمه واجب بیان کردیم این بود که: اگر واجبی دارای دو مقدّمه که احدهما حلال و دیگری حرام باشد در این صورت فقط مقدّمه مباح، اتّصاف به وجوب پیدا می‌کند و مقدّمه حرام بر حرمت خود باقی می‌ماند.

مثال: اگر بتوان برای انقاذ غریق هم از طریق مباح اقدام نمود و هم از راه حرام و عبور

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۱۵

از ملک غیر، در این صورت فقط مقدّمه مباح، متّصف به وجوب می‌شود و مقدّمه حرام بر حرمت خود باقی می‌ماند.

سؤال: اگر واجبی دارای یک مقدّمه محرّمه منحصره باشد تکلیف چیست؟

جواب: حکم آن در بحث مقدّمه واجب بیان شد که: باید بین حرمت مقدّمه و وجوب ذی المقدّمه مقایسه نمود هرکدامشان که از نظر شارع، اهمّیّت بیشتری داشت همان را باید اخذ نمود مثلا اگر مقدّمه منحصره انقاذ غریق، عبور از ملك غیر شد در این صورت می‌دانیم از نظر شارع، اهمّیّت حفظ نفس محترم، بیشتر است و اهمّیّت ذی المقدّمه سبب می‌شود که مقدّمه حرمتی نداشته باشد و متّصف به وجوب شود.

امّا در محلّ بحث: «بدوا» چنین به نظر می‌رسد که «تخلّص» از حرام، متوقّف بر خروج است و خروج، یک امر محرّم و مقدّمه منحصره هست و تخلّص از حرام هم یك امر واجب و اهمّیّتش به مراتب بیشتر از خروج است زیرا اگر مکلّف از دار غصبی خارج نشود لازمه‌اش این است که ساعت‌ها یا روزها در آنجا باقی بماند و آن خانه را تصرّف نماید امّا خروج از دار غصبی فرضا سه دقیقه طول می‌کشد لذا می‌گوئیم اهمّیّت تخلّص، بیشتر از خروج است.

به حسب ظاهر، حکم فرض مذکور، همان است که بیان شد لکن چون در محلّ بحث «اضطرار به سوء اختیار» تحقّق دارد[۱۲۶]، آن مقدّمه- یعنی خروج- درعین‌حال که انحصاری هست و اهمّیّت ذی‌المقدّمه آن‌هم بیشتر است مع ذلک مبغوضیّت و حرمت آن به قوت خود باقی هست و نمی‌تواند به وجوب مقدّمی متّصف شود و عقلا آن مکلّف در مخالفت با تکلیف، معذور نیست.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۱۶

ان قلت: انّ التّصرف فی أرض الغیر بدون اذنه بالدّخول و البقاء حرام بلا اشکال و لا کلام، و أمّا التّصرف بالخروج الذی یترتّب علیه رفع الظّلم و یتوقّف علیه التّخلص عن التّصرّف الحرام، فهو لیس بحرام فی حال من الحالات، بل حاله مثل حال شرب الخمر المتوقّف علیه النّجاة من الهلاك فی الاتّصاف بالوجوب فی جمیع الاوقات. و منه ظهر المنع عن کون جمیع أنحاء التّصرّف فی أرض الغیر مثلا حراما قبل الدّخول، و أنّه یتمکن من ترك الجمیع حتّی الخروج، و ذلك لانّه لو لم یدخل لما کان متمکّنا من

قوله: «... و الا[۱۲۷] لکان الحرمة معلّقة علی ارادة المکلّف و اختیاره لغیره و عدم حرمته مع ۱۲۸] اختیاره له ... بسوء الاختیار»[۱۲۹].

اگر اضطرار به سوء اختیار هم بتواند حرمت را رفع نماید پس اختیار حرمت به دست مکلّف است یعنی: اگر او وارد خانه نشود خروج برای او حرام است امّا اگر داخل خانه شد خروج برایش حلال است پس چون ورود و عدم ورود در اختیار مکلّف است پس حلّیّت و حرمت خروج هم به دست اوست. «و هو کما تری».

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۱۷

الخروج و ترکه و ترك الخروج بترك الدّخول رأسا لیس فی الحقیقة الا ترك الدّخول، فمن لم یشرب الخمر لعدم وقوعه فی المهلکة التی یعالجها به مثلا لم یصدق علیه الا أنه لم یقع فی المهلکة، لا أنه ما شرب الخمر فیها الا علی نحو السّالبة المنتفیة بانتفاء الموضوع، کما لا یخفی.

و بالجملة: لا یکون الخروج بملاحظة کونه مصداقا للتّخلّص عن الحرام أو سببا له الا مطلوبا، و یستحیل أن یتّصف بغیر المحبوبیّة، و یحکم علیه بغیر المطلوبیّة [۱].

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم

[۱]- تذکّر: شیخ اعظم رحمه اللّه بنا بر آنچه که در تقریرات درس اصولشان ذکر شده- برخلاف مصنّف رحمه اللّه- فرموده‌اند: «خروج» از دار غصبی نه تنها منهی عنه نیست بلکه فقط مأمور به و عنوان حسن برآن منطبق است که مصنّف، دلیل ایشان را به

صورت اشکال- ان قلت- بیان نموده‌اند:

اشکال: قبل از اینکه انسان، وارد خانه غصبی شود از نظر اینکه «دخول» در ملک غیر، یک امر اختیاری و مشتمل بر مفسده کامله می‌باشد، مسلّما «حرام» است، «بقاء» در آنجا هم چون تصرّف در ملک غیر و مشتمل بر مفسده هست بدون تردید «حرام» می‌باشد.

سؤال: قبل از ورود مکلّف به خانه غصبی «خروج» از دار غصبی چه حکمی دارد و چه عنوانی برآن منطبق است که آن را محکوم به حرمت کند؟

جواب: «خروج» مقدّمه تخلّص از حرام و بلکه بالاتر، اصلا مصداق تخلّص از حرام است و چیزی که موجب تخلّص از حرام است، مفسده و ملاک نهی در آن وجود ندارد بلکه محبوب و مورد علاقه شارع مقدّس می‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۱۸

بعلاوه کسی نباید بگوید: اگر آن فرد، وارد خانه غصبی نشده بود، مسأله تخلّص از آنجا مطرح نمی‌شد امّا فعلا که وارد نشده، چیزی که در اختیار او می‌باشد دخول در خانه هست امّا مسأله خروج، امری است که متفرّع بر دخول می‌باشد و تا وقتی وارد خانه نشده خروج از دار تحقّق پیدا نمی‌کند. فعلا که مکلّف کنار درب خانه ایستاده می‌توان گفت او متمکّن از دخول است امّا نمی‌توان گفت او متمکّن از خروج است، چون هنوز وارد خانه نشده تا نوبت به خروج برسد خلاصه اینکه اگر او داخل خانه غصبی شد مسأله خروج از دار، مقدور او واقع می‌شود و هنگامی که متمکّن از خروج شد عنوانی غیر از مسأله تخلّص از حرام و محبوبیّت شرعی بر خروج، منطبق نیست.

خلاصه: قبل از ورود به خانه، عنوان «خروج» مطرح نیست تا او تکلیفی داشته باشد «لان الخروج متفرع علی الدخول» و بعد از آنکه وارد خانه غصبی شد بر خروج هیچ عنوانی غیر از «حسن» منطبق نیست لذا چرا ما «خروج» را منهی عنه بدانیم و بگوئیم مأمور به نیست؟

آری شما می‌توانید یک قضیّه سالبه به انتفاء موضوع ۱۳۰] به این صورت تشکیل دهید:

ابتداء نسبت به کسی که هنوز وارد خانه نشده می‌توان گفت: «هذا الشّخص لم یدخل فی الدّار»، «هذا الشّخص غیر مبتل بالخروج من الدّار» حتّی او مبتلای به خروج از خانه نیست لکن عدم ابتلای او نسبت به خروج با عدم ابتلای او به ورود، متفاوت است. عدم ابتلائش به ورود به خاطر این است که آن امر مقدور را انجام نداده و عدم ابتلای او به خروج به این جهت است که هنوز ورود محقّق نشده تا به دنبالش خروج تحقّق پیدا کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۱۹

مرحوم شیخ مثالی را دارند: اگر شرب خمر، علاج منحصر یک کسالت مهلکه باشد ابتداء می‌توان گفت شرب خمر، حلال است زیرا حفظ نفس و نجات از هلاکت برآن، متوقّف است امّا چنانچه کسی اصلا گرفتار آن کسالت نشده باشد تا اینکه علاج منحصرش شرب خمر باشد چگونه درباره او می‌توان تعبیر نمود؟ آیا باید گفت: «هذا الشّخص لم یشرب الخمر» لابد او مبتلای به کسالت مهلکه‌ای که علاجش شرب خمر بوده، نشده.

خلاصه اینکه نمی‌توان گفت هذا الشّخص لم یشرب الخمر و اگر چنان تعبیری نمائیم به نحو قضیّه سالبه به انتفاء موضوع هست یعنی موضوعی برای شرب خمر محقّق نشده که به دنبالش شرب خمر تحقّق پیدا کند.

مسأله «خروج» عینا همان عنوان را دارد- از نظر تفرّعش بر دخول- نسبت به کسی که هنوز وارد خانه نشده نمی‌توان تعبیر نمود که «هذا الشّخص متمکّن من الخروج» یا «هذا الشّخص غیر متصرّف بالخروج»، تعبیر مذکور، صحیح نیست مگر به نحو قضیّه سالبه به انتفاء موضوع بلکه باید گفت «هذا الشّخص لم یدخل فی الدّار حتّی یکون متمکّنا من الخروج».

خلاصه نظر شیخ اعظم رحمه اللّه: اصلا قبول نداریم که خروج در هیچ حالی- نه قبل از ورود و نه بعد از ورود- حرام باشد. قبل از

ورود در خانه غصبی عنوان ابتلاء به خروج، مثل همان قضیّه سالبه به انتفاء موضوع هست و بعد از ورود، غیر از عنوان حسن هیچ عنوانی برآن منطبق نیست لذا می گوئیم خروج از دار غصبی مأمور به هست- لیس الّا.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۲۰

قلت: هذا غایة[۱۳۱] ما یمکن أن یقال فی تقریب الاستدلال علی کون ما انحصر به التّخلّص مأمورا به، و هو موافق لما أفاده شیخنا العلّامة أعلی اللّه مقامه علی ما فی تقریرات بعض الاجلّة. لکنه لا یخفی أنّ ما به التّخلص عن فعل الحرام أو ترک الواجب انّما یکون حسنا عقلا و مطلوبا شرعا بالفعل و ان کان قبیحا ذاتا اذا لم یتمکّن المکلّف من التّخلّص بدونه، و لم یقع بسوء اختیاره امّا فی الاقتحام فی ترک الواجب أو فعل الحرام، و امّا فی الاقدام بما [علی ما] هو قبیح و حرام لو لا [أن به التّخلّص بلا کلام کما هو المفروض فی المقام، ضرورة تمکّنه منه قبل اقتحامه فیه بسوء اختیاره [۱].

---

[۱]- جواب: بحث ما در دلیل شیخ اعظم بود. ایشان فرمودند: در ما نحن فیه «خروج» از دار غصبی- طریق منحصر تخلّص از حرام- متّصف به حرمت نیست بلکه مأمور به می‌باشد.

مصنّف رحمه اللّه قبل از بیان پاسخ مرحوم شیخ، همان قاعده کلّیه قبلی را تکرار نموده‌اند که: اگر اضطرار به سوء اختیار نباشد[۱۳۲]، می‌تواند حکم را تغییر دهد و آثار نهی و استحقاق عقوبت را رفع نماید، مانند خروج از دار غصبی که گرچه ذاتا قبیح است امّا مطلوبیّت شرعی و حسن عقلی دارد لکن اضطرار به سوء اختیار نمی‌تواند آثار نهی را بردارد خواه آن اضطرار مستقیما مربوط به «فعل حرام ۱۳۳] یا ترک واجب ۱۳۴]» باشد و یا اینکه شبیه محلّ

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۲۱

و بالجملة[۱۳۵]: کان قبل ذلک متمکّنا من التّصرّف خروجا کما یتمکّن منه ۱۳۶] دخولا- غایة الامر یتمکّن منه بلا واسطة، و منه ۱۳۷] بالواسطة[۱۳۸]. و مجرّد عدم التّمکّن منه الا- بواسطة لا- یخرجه عن کونه مقدورا، کما هو الحال فی البقاء، فکما یکون ترکه مطلوبا فی جمیع الاوقات، فکذلک الخروج، مع انّه مثله فی الفرعیّة علی الدّخول، فکما لا تکون الفرعیّة مانعة عن مطلوبیّته قبله و بعده، کذلک لم تکن مانعة عن مطلوبیّته و ان کان العقل یحکم بلزومه ارشادا الی اختیار أقلّ المحذورین و أخفّ القبیحین. و من هنا ظهر حال شرب الخمر علاجا و تخلّصا عن المهلکة، و أنّه انّما یکون مطلوبا علی کلّ حال لو لم یکن الاضطرار الیه بسوء الاختیار، و الا فهو علی ما هو علیه من الحرمة و ان کان العقل یلزمه ارشادا الی ما هو أهمّ و أولی بالرّعایة من ترکه، لکون الغرض فیه أعظم [۱].

بحث باشد مانند خروج از دار غصبی که برای تخلّص از حرام، مقدمیّت دارد و طریق منحصر آن می‌باشد.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه کأنّ در مجموع، سه جواب از استدلال شیخ اعظم داده‌اند که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۲۲

الف: جواب نقضی: علت اینکه شیخ اعظم فرموده‌اند خروج از دار غصبی در هیچ حالی مبغوضیّت ندارد، این است که: «خروج» متفرّع بر «دخول» است و تا وقتی کسی وارد خانه غصبی نشود، موضوعی برای خروج تحقّق پیدا نمی‌کند پس فردی که در کنار درب خانه غصبی ایستاده، مفهومی ندارد که خروج، نسبت به او منهی عنه باشد.

مصنّف رحمه اللّه: بیان مذکور، منتقض به نفس «بقا» در دار غصبی هست. آیا کسی که در کنار درب خانه غصبی ایستاده و هنوز وارد نشده، فقط از نظر «ورود» دارای حکم است یا هم از نظر «ورود» و هم از نظر «بقا» حکم دارد؟

مرحوم شیخ، تصریح نمودند که مسلّما هم ورود و هم بقاء در دار غصبی حرام است.

سؤال: کسی که هنوز وارد خانه غصبی نشده همان‌طور که خروجش متفرّع بر دخول است بقاء او هم متفرّع بر دخول می‌باشد «ما

الفرق بین البقـاء و الخروج من هـذه الجهـهٔ» فردی که فعلا خارج از خانه غصبی هست به نظر شـیخ اعظم، چیزی که برای او مقـدور هست و می‌تواند تکلیف به آن تعلّق گیرد، «دخول» در خانه غصبی است پس چرا شـما بقا را بلا اشکال حرام می‌دانستید درحالی‌که بین «بقا» و «خروج» از این جهت، هیچ فرقی نیست؟

آری از نظر دیگر، بین آن دو، تفـاوت است، وقتی مکلّف، وارد خـانه غصبی شـد بـا دو محـذور، مواجه است یکی اینکه آنجا باقی بمانـد و دیگر اینکه از آنجـا خـارج شود و در دوران بین محـذورین، عقـل حکم می‌کنـد که هرکـدامش محـذور کمتری دارد باید انتخاب شود و ما در مقام مقایسه می‌بینیم محذور «خروج» کمتر است زیرا فرضا مستلزم پنج دقیقه تصرّف در ملك غیر است امّا بقا، مستلزم ساعت‌ها یا روزها تصرّف در خانه

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۲۳

غصبی هست لذا عقل ۱۳۹] «ارشـادا» حکم به لزوم خروج از دار غصبی می‌نمایـد، نه به‌عنوان اینکه خروج، مأمور به و محبوب مولا هست بلکه به این جهت که محذور و مفسده‌اش از بقا کمتر است.

قوله: «و من هنا ظهر حال شرب الخمر ...».

در این مثال مربوط به شیخ اعظم هم مسئله به همان کیفیّت است: فردی به سوء اختیار، خود را مبتلای به کسالت مهلکه‌ای نموده که علاج منحصره آن، شرب خمر است، قبل از اینکه او خود را به آن کسالت مبتلا کند، مسلّما شرب خمر برای او حرام بود و زمینه‌ای برای لزوم شـرب خمر نداشت امّا اکنون که خود را به آن بیماری مبتلا نموده در برابر دو محذور قرار گرفته: یا شـرب خمر ننماید و هلاکت تحقّق پیدا کند یا اینکه شرب خمر نماید و فعل حرام محقّق شود، در این صورت هم عقل «ارشادا» حکم به لزوم شرب خمر می‌نمایـد زیرا در فرض مسئله اگر شـرب خمر نشود، نفس محترمی هلاك می‌شود و اهمّیّت حفظ نفس، بیش از شـرب خمر اسـت پس در این صـورت هم بایـد «اقـلّ محـذورا» را اخـذ نمـود و بـدیهی است که حکـم عقـل به لزوم شـرب خمر به‌معنـای مطلـوبیّت و محبوبیّت آن نیست.

خلاـصه جواب نقضـی: بین «بقا» در دار غصبی و «خروج» از نظر تفرّع بر دخول، فرقی مطرح نیست پس چرا شـما فرمودیـد «خروج» مأمور به و محبوب مولا هست امّا

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۲۴

فمن ۱۴۰] ترك الاقتحام فیما یؤدّی الی هلاك النّفس أو شرب الخمر لئلا یقع فی أشدّ المحذورین منهما فیصدق ۱۴۱] أنّه ترکهما و لو بترکه ما لو فعله لأدّی لا محالـهٔ الی أحـدهما، کسائر الافعال التّولیدیّهٔ[۱۴۲]، حیث یکون العمـد الیها بالعمد الی أسبابها، و اختیار ترکها بعدم العمد الی الاسـباب، و هذا یکفی فی استحقاق العقاب علی الشّرب للعلاج و ان کان لازما عقلا للفرار عمّا هو أکثر عقوبهٔ [۱].

«بقا» مسلّما حرام است؟

[۱]- ب: اینکه شـما می‌گوئیـد آن مکلّف، قبـل از دخول تمکّن از خروج نـدارد- به علت اینکه زمینه خروج را فراهم ننموده- کلام بـاطلی هست زیرا در بـاب تمکّن و قـدرت بر فعـل واجب یـا حرام، لاـزم نیست قـدرت مکلّف، بـدون واسـطه باشـد گرچه انسان با واسـطه، قـدرت داشـته باشـد، کفـایت می‌کنـد ماننـد تمام افعال تولیـدیّه مثلا اگر مولائی عبـدش را امر به احراق نمایـد او نمی‌تواند اشـکال کنـد کـه: «النّار محرقـهٔ» و چـون احراق، مربـوط بـه آتش اسـت و من مسـتقیما در آن مـدخلیّت نـدارم پس احراق برای من «مقدور» نیست،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۲۵

آری احراق برای عبد به «واسطه» نار، مقدور است یا اگر مولا به عبدش گفت: «کن علی السّطح» او نمی‌تواند بگوید «کون علی السّطح» برای من مقدور نیست زیرا با واسطه ۱۴۳] و نصب سلّم می‌تواند بر بام صعود نماید. کما اینکه گاهی شیء بدون واسطه «مقدور» انسان هست مثلا اگر فردی به عبدش بگوید: «قم» قیام، بدون واسطه برای عبد، مقدور است.

در محلّ بحث هم چنین است: چرا می‌گوئید «خروج» برای کسی که هنوز وارد خانه غصبی نشده، مقدور نیست؟ علّت عدم قدرت او بر خروج، این است که تا ورود محقّق نشود، خروج تحقّق پیدا نمی‌کند امّا اصل ورود که برای او مقدور است پس باتوجّه به خروج متفرّع بر ورود مقدور، می‌گوئیم خروج، مورد تمکّن مکلّف هست.

خلاصه: نباید محلّ بحث را با داستان قضیّه سالبه به انتفاع موضوع مقایسه کنید. قضیّه مذکور، مربوط به جائی است که اصلا زیدی نیست تا قیامی داشته باشد، موضوعی تحقّق ندارد تا نوبت به تحقّق محمول برسد امّا مسأله خروج از دار غصبی مانند مسأله زید و قائم- موضوع و محمول- نیست تا اینکه بگوئید موضوع وجود ندارد تا محمول تحقّق داشته باشد بلکه مسأله «واسطه» مطرح است یعنی: اگر دخول، واسطه نشود، خروج تحقّق پیدا نمی‌کند امّا چون دخول- واسطه- مقدور است لا محاله ذی الواسطه و خروج هم مقدوریّت پیدا می‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۲۶

و لو سلّم ۱۴۴] عدم الصّدق الا بنحو السّالبهٔ المنتفیهٔ بانتفاء الموضوع فهو غیر ضائر بعد تمکّنه من التّرك و لو علی نحو هذه السّالبهٔ، و من الفعل بواسطهٔ تمکّنه ممّا هو من قبیل الموضوع فی هـذه السالبـهٔ، فیوقع ۱۴۵] نفسه بالاختیار فی المهلکـهٔ، أو یدخل الدار، فیعالج بشرب الخمر، و یتخلّص بالخروج، أو یختار ترك الدّخول و الوقوع فیهما[۱۴۶] لئلّا یحتاج الی التّخلّص و العلاج [۱].

---

[۱]- ج: از شما پذیرفتیم که در محلّ بحث، نسبت به کسی که هنوز وارد خانه غصبی نشده می‌توان به این نحو، قضیّه سالبه تشکیل داد و گفت: آن مکلّف اصلا وارد خانه غصبی نشده تا نوبت به خروج برسد و اگر گفتیم «هو غیر خارج» قضیّه مذکور، سالبه منتفی به انتفاء موضوع هست لکن سؤال ما این است که:

آیا از نظر آنچه که در تکلیف اعتبار دارد- که عبارت از قدرت باشد- نقصی تصوّر می‌شود و آیا در مسأله خروج و دخول- از جهت قدرت معتبر در تکلیف و توجّه نهی- فرقی مطرح است؟

اگر بگوئید قضیّه «دخول»، سالبه منتفی به انتفاء محمول امّا «خروج»، سالبه منتفی به انتفاء موضوع می‌باشد، پاسخ ما این است که سالبه به انتفاء محمول یا موضوع از نظر آنچه که در تکلیف و توجّه نهی، معتبر است فرقی ندارند. «له ان لا یدخل و ان لا یخرج» منتها «ان لا یدخل» به نحو قضیّه سالبه به انتفاء محمول است و «ان لا یخرج» به نحو سالبه به انتفاء موضوع می‌باشد لکن در هر دو صورت، مکلّف، مختار و متمکّن است و

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۲۷

فان قلت: کیف یقع مثل الخروج و الشّرب ممنوعا عنه شرعا و معاقبا علیه عقلا مع بقاء ما یتوقّف علیه علی وجوبه، و وضوح سقوط الوجوب مع امتناع المقدّمهٔ المنحصرهٔ و لو کان بسوء الاختیار، و العقل قد استقلّ بأنّ الممنوع شرعا کالممتنع عادهٔ أو عقلا [۱].

همین مقدوریّت و اختیار در باب تکالیف کفایت می‌کند.

خلاصه: نفرمائید قضیّه سالبه به انتفاء موضوع ارزش ندارد و در محلّ بحث، تکلیفی مطرح نیست بلکه با وجود همان قضیّه سالبه به انتفاء موضوع، تکلیف و نهی متوجّه به خروج به قوّت خود باقی هست.

[۱]- تذکّر: قبل از بیان اشکال به توضیح دو قاعده کلّی می‌پردازیم:

الف: اگر واجبی دارای مقدّمه منحصره باشد و امتناع عقلی یا عادی پیدا کند در این صورت، وجوب ذی المقدّمه ساقط می‌شود و مولا نمی‌تواند نسبت به آن «امر» داشته باشد.

مثال: فرضا مقدّمه منحصره «کون علی السّطح» نصب سلّم است و طریق دیگری برای صعود بر بام نیست حال اگر نصب سلّم، امتناع عقلی یا عادی پیدا کرد[۱۴۷]، اثرش این است که ذی المقدّمه نمی‌تواند وجوب داشته باشد.

ب: «الممنوع شرعا کالممتنع عقلا او عادتا»، فرضا اگر شارع مقدّس، نصب سلّم را تحریم نمود و آن مقدّمه، ممنوعیّت شرعیّه پیدا کرد، اثرش این است که نصب سلّم کأنّ امتناع- عقلی یا عادی- پیدا کرده و چنانچه ممنوع شرعی مانند ممتنع عقلی یا عادی شد نتیجه‌اش این می‌شود که: اگر مقدّمه ممنوعیّت داشته باشد ذی المقدّمه نمی‌تواند بر وجوبش باقی باشد، بین وجوب ذی المقدّمه و حرمت شرعی مقدّمه جمع نمی‌شود یعنی:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۲۸

قلت أوّلا: انّما کان الممنوع کالممتنع اذا لم یحکم العقل بلزومه ارشادا الی ما هو أقلّ المحذورین، و قد عرفت لزومه بحکمه، فانّه مع لزوم الاتیان بالمقدّمة عقلا- لا بأس فی بقاء ذی المقدّمة علی وجوبه، فانّه حینئذ لیس من التّکلیف بالممتنع کما اذا کانت المقدّمة ممتنعة [۱].

حرمت، مقدّمه را مانند ممتنع می‌کند و امتناع مقدّمه، وجوب را از ذی المقدّمه ساقط می‌نماید.

اشکال: شما در محلّ بحث یا باید بگوئید ذی المقدّمه- تخلّص از حرام- وجوب ندارد که اگر این مطلب را قبول کردید ما هم از شما می‌پذیریم که خروج از دار غصبی حرام است یعنی اگر وجوب ذی المقدّمه و تخلّص از حرام از بین برود ما هم قبول می‌کنیم خروج که مقدّمه تخلّص از حرام است حکمش حرمت می‌باشد یا باید حرمت و ممنوعیّت مقدّمه را رفع نمائید[۱۴۸] تا در نتیجه، ممنوع نباشد که حکم ممتنع برآن جاری شود.

امّا شما- مصنّف- فرمودید هم خروج، حرام و استحقاق عقوبت در برابر آن هست و هم تخلّص از حرام، واجب است، هم ذی المقدّمه را بر وجوب باقی می‌دانید و هم مقدّمه منحصره را حرام می‌دانید، کأنّ چیزی که ممتنع است چگونه ذی‌المقدّمه آن می‌تواند واجب باشد.

[۱]- جواب: اوّلا: کلّیّت قاعده «الممنوع شرعا کالممتنع عقلا» را قبول نداریم زیرا ممنوع شرعی در صورتی حکم ممتنع را دارد که آن ممنوع از نظر عقل، لازم الاتیان نباشد به خلاف ما نحن فیه که عقل «ارشادا» حکم می‌کند آن ممنوع شرعی- خروج از دار غصبی- را ایجاد و اتیان نمائید[۱۴۹] و درعین‌حال در برابر ارتکاب خروج، معاقب

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۲۹

و ثانیا: لو سلّم، فالسّاقط انّما هو الخطاب فعلا بالبعث و الایجاب لا لزوم اتیانه عقلا، خروجا عن عهدة ما تنجز علیه سابقا، ضرورة أنّه لو لم یأت به لوقع فی المحذور الاشدّ، و نقض الغرض الاهمّ، حیث أنّه الآن کما کان علیه من الملاک و المحبوبیّة بلا حدوث قصور أو طروء فتور فیه أصلا، و انّما کان سقوط الخطاب لاجل المانع، و إلزام العقل به لذلک ارشادا کاف لا حاجة معه الی بقاء الخطاب بالبعث الیه و الایجاب له فعلا، فتدبّر جیّدا [۱].

هستید یعنی: «یلزم علیک الخروج لانه اقلّ المحذورین» زیرا وقتی «خروج» را با «بقا» مقایسه کنیم، می‌بینیم اگر خروج تحقق پیدا نکند، گرفتار بقا می‌شویم که محذورش بیشتر است لذا برای اینکه دچار محذور بیشتر نشویم، عقل نسبت به خروج، ما را الزام می‌کند و درعین‌حال می‌گوید استحقاق عقاب در برابر آن دارید زیرا به سوء اختیار خود وارد خانه غصبی شده‌اید.

خلاصه: کلّیّت قاعده دوّم را قبول نداریم یعنی در محلّ بحث، ممنوع شرعی حکم ممتنعی عقلی را ندارد.

[۱]- ثانیا: از شما می‌پذیریم که ممنوع شرعی مطلقا- حتّی در محل بحث که عقل، مکلّف را الزام می‌کند آن ممنوع شرعی را اتیان کنید[۱۵۰]- حکم ممتنع عقلی را داشته باشد امّا اینکه شما گفتید اگر ممنوع شرعی مانند ممتنع عقلی باشد، وجوب ذی المقدّمه ساقط می‌شود، پاسخ ما این است که مانعی ندارد لکن سقوط وجوب بر دو قسم است

الف: گاهی وجوب ساقط می‌شود، آثار و ملاک آن‌هم از بین می‌رود.

ب: گاهی به خاطر یک مانع فقط خطاب وجوبی ساقط می‌شود و مولا نمی‌تواند بعث فعلی نسبت به آن واجب نماید امّا ملاک، آثار و محبوبیّت آن به قوّت خود باقی هست ۱۵۱]

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۳۰

و قد ظهر مما حقّقناه فساد القول بکونه مأمورا به مع اجراء حکم المعصیهٔ علیه نظرا الی النّهی السّابق، مع ما فیه من لزوم اتّصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمهٔ. و لا یرتفع غائلته باختلاف زمان التّحریم و الایجاب قبل الدّخول و بعده کما فی الفصول مع اتّحاد زمان الفعل المتعلّق لهما، و انّما المفید اختلاف زمانه و لو مع اتّحاد زمانهما، و هذا أوضح من أن یخفی، کیف و لازمه وقوع الخروج بعد الدّخول عصیانا للنّهی السابق و اطاعهٔ للامر اللاحق فعلا و مبغوضا و محبوبا کذلک بعنوان واحد، و هذا مما لا یرضی به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع [۱].

و در محلّ بحث ما- در باب وجوب ذی المقدّمه- قبول داریم «الممنوع شرعا کالممتنع عقلا» لذا وجوب هم از ذی المقدّمه ساقط می‌شود امّا ملاک و آثار آن به قوّت خود باقی هست و برای وصول به ملاک وجوب ذی المقدّمه، عقل، ما را نسبت به مقدّمه و «خروج» الزام و ارشاد می‌کند تا اینکه «محذور» تقلیل پیدا کند پس مانعی ندارد که ما ملتزم به سقوط وجوب ذی المقدّمه شویم لکن سقوط آن به نحوی نیست که در ذهن شما می‌باشد و ...

خلاصه: خروج نمی‌تواند مأمور به باشد و عنوان مقدّمیّت، اثری در آن نمی‌گذارد بلکه به نهی سابق، منهی عنه است.

نقد و بررسی سائر اقوال در مسئله

[۱]- یکی از اقوال، این بود که «خروج» منهی عنه به نهی سابق است امّا درعین حال فعلا مأمور به هم می‌باشد یعنی انجام و اتیان خروج هم عنوان مأمور به دارد و هم عصیان نهی سابق است و در برابرش استحقاق عقاب پیدا می‌شود.

مصنّف رحمه اللّه: دو اشکال به قول مذکور، وارد است.

الف: از بیانات مفصّل گذشته ما، ظاهر شد که «خروج» به هیچ وجه، مأمور به نیست و اینکه شنیده‌اید مقدّمه واجب، وجوب دارد در موردی است که آن مقدّمه، محرّم نباشد

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۳۱

امّا اگر مقدّمه‌ای محرّم شد به هیچ وجه، امر به آن توجّه پیدا نمی‌کند.

ب: اینکه می‌گوئید «خروج» هم مأمور به و هم منهی عنه به نهی سابق هست، سؤال ما این است که مگر خروج «فعل واحد» و دارای «عنوان واحد» نیست؟

آری! آیا فعل واحد که دارای عنوان واحد باشد چگونه می‌تواند هم مأمور به و هم منهی عنه باشد، کسانی هم که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند وجود «عنوانین» را مجوّز اجتماع می‌دانند امّا اگر فعل واحد، دارای عنوان واحد باشد آن‌ها هم قائل به جواز نمی‌شوند.

اشکال: قائلین به قول مذکور نمی‌گویند «خروج» الآن هم مأمور به هست و هم منهی عنه است بلکه نظرشان این است که: الآن مأمور به هست و سابقا منهی عنه بوده و اکنون نهی فعلی متوجّه خروج نیست و خروج در آن واحد دو حکم ندارد، «مکلّف» قبل از آنکه وارد خانه غصبی شود خروج برایش منهی عنه بود امّا اکنون که وارد خانه شده، خروج برای او مأمور به هست و دو حکم در یک «زمان» جمع نشده.

جواب: آنچه که در اجتماع وجوب و حرمت، مؤثّر است و اجتماع را تصحیح می‌نماید این است که متعلّق‌ها متفاوت باشد یعنی: واجب، یک شیء و حرام، شیء دیگر باشد مثلا اکرام زید در روز جمعه، واجب و در روز شنبه، حرام باشد یعنی:

«الواجب غیر الحرام، الواجب اکرام زید یوم الجمعهٔ، الحرام اکرام زید یوم السّبت» امّا اگر مسئله برعکس شد و متعلّق‌ها متّحد شدند، اثری ندارد.

سؤال: آیا مولا در روز چهارشنبه می‌تواند به عبدش بگوید: «یجب اکرام زید یوم الجمعهٔ» و روز پنجشنبه هم بگوید: «یحرم اکرام زید یوم الجمعهٔ»؟

چنین مسأله‌ای امکان‌پذیر نیست گرچه زمان ایجاب و تحریم متعدّد است امّا متعلّق ۱۵۲]،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۳۲

کما لا- یجدی فی رفع هذه الغائلهٔ کون النّهی مطلقا و علی کلّ حال، و کون الامر مشروطا بالدّخول، ضرورهٔ منافاهٔ حرمهٔ شیء کذلک مع وجوبه فی بعض الاحوال [۱].

متحد است. چگونه می‌شود اکرام زید در روز جمعه هم واجب و هم حرام باشد، آن فعل، واحد و دارای عنوان واحد هست.

در محلّ بحث هم «خروج» دو فعل نیست و دو عنوان ندارد بلکه «فعل واحد و له عنوان واحد» و شما می‌گوئید خروج قبل از دخول، حرام و بعد از دخول، واجب است.

چگونه ممکن است نفس خروج، قبل از دخول، حرام و همان خروج، بعد از دخول، واجب باشد؟ گرچه زمان دو حکم، متغایر است ۱۵۳] امّا واجب و حرام، یک شیء و مانند اکرام زید در روز جمعه است که مولا روز چهارشنبه به عبدش گفته: اکرام زید در روز جمعه، واجب است و در روز پنجشنبه گفته اکرام او حرام است.

خلاصه: اختلاف و تعدّد «زمان» ایجاب و تحریم، فائده‌ای ندارد بلکه اختلاف متعلّق‌ها می‌تواند مسأله اجتماع را حل نماید[۱۵۴] یعنی: واجب، یک شیء و حرام، شیء دیگر باشد امّا اگر واجب و حرام، یک شیء شد گرچه زمان ایجاب و تحریم متعدّد باشد، اثری ندارد.

[۱]- بعضی از طریق اطلاق نهی و اشتراط امر، مسئله را به این نحو خواسته‌اند حل کنند که: «خروج» بدون قید و شرط و در تمام احوال، حرام است امّا برای «امر» آن، یک شرط قائل شده و گفته‌اند: خروج از دار غصبی مأمور به هست لکن مشروط به دخول می‌باشد پس بعد از آنکه دخول، محقّق شد، خروج، مأمور به می‌شود یعنی: امرش

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۳۳

و أمّا القول بکونه مأمورا به و منهیّا عنه، ففیه مضافا الی ما عرفت: من امتناع الاجتماع فیما اذا کان بعنوانین فضلا عمّا اذا کان بعنوان واحد کما فی المقام، حیث کان الخروج بعنوانه سببا للتّخلّص و کان بغیر اذن المالک، و لیس التّخلّص الا منتزعا عن ترک الحرام المسبّب ۱۵۵] عن الخروج لا عنوانا له [۱].

مشروط به دخول است امّا نهیش اطلاق دارد.

مصنّف رحمه اللّه: معنای اطلاق و اشتراط، این است که در موردی که شرط امر نیست، امر تحقّق ندارد، تا وقتی دخول، محقّق نشده خروج هم مأمور به نیست امّا سؤال ما این است که: آیا آن جائی که شرط امر تحقّق دارد نهی هم هست یا نه؟

آری! نهی اطلاق دارد و خروج مطلقا- حتّی بعد از دخول- منهی عنه است پس در موردی که دخول- شرط امر- تحقّق پیدا کند، اجتماع وجوب و حرمت، محقّق می‌شود یعنی: «شرط الامر محقق فالامر محقّق» نهی هم که در محلّ بحث تحقّق دارد زیرا مشروط نبود پس هنگامی که دخول تحقّق پیدا کرد یک شیء هم مأمور به و هم منهی عنه است بنابراین، مسأله اطلاق و اشتراط هم نمی‌تواند مشکل را حل نماید.

[۱]- قول ۱۵۶] دیگر در مسئله، این بود که: حکم «خروج» از دار غصبی مانند حکم

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۳۴

صلات در خانه غصبی هست یعنی: «خروج» به لحاظ تصرّف در ملک غیر به نهی فعلی- نه نهی سابق- منهی عنه و حرام است امّا درعین‌حال، مأمور به هست زیرا تخلّص از حرام، یکی از واجبات مهم می‌باشد و خروج، نسبت به تخلّص، مقدّمیّت و سببیّت دارد پس: «لاجل السّببیّة یکون مأمورا به بالامر الفعلی».

نتیجه: مانعی ندارد که در محلّ بحث، هم امر و هم نهی تحقّق داشته باشد: «امر به اعتبار اینکه خروج، سبب تخلّص از حرام است و نهی هم به‌عنوان اینکه تصرّف در دار غصبی حرام و منهی عنه است و فرقی بین خروج از دار غصبی و اتیان صلات در ملک غیر، وجود ندارد.

مصنّف رحمه اللّه: اوّلا در بیان مختار خود، اثبات کردیم که اجتماع امر و نهی در شیء واحد «ذی عنوانین» ممتنع است.

ثانیا در محلّ بحث، دو عنوان نداریم زیرا نفس خروج «بعنوانه ۱۵۷]» هم سبب تخلّص از حرام و هم منهی عنه است، مانند صلات در دار غصبی نیست که وقتی بخواهید حرمت را بیان کنید از عنوان صلات صرف‌نظر نمائید و فرضا بگوئید «هذا تصرّف فی الدّار الغصبی» و هنگامی که بخواهید عنوان مأمور به را ترتیب دهید توجّهی به مسأله غصب ننمائید و بگوئید «هذه صلاة» یعنی نماز در دار غصبی، دارای دو چهره مستقلّ صلاتیّت و غصبیّت هست امّا خروج از دار مغصوب را نمی‌توان برایش دو عنوان تصوّر نمود بلکه نفس خروج- بعنوانه- هم مقدّمه تخلّص از حرام است و هم تصرّف در دار غصبی می‌باشد.

سؤال: آیا می‌توان برای نفس عنوان «تخلّص» عنوانی مانند «صلات» در

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۳۵

أنّ ۱۵۸] الاجتماع هاهنا لو سلّم أنّه لا یکون بمحال، لتعدّد العنوان، و کونه مجدیا فی رفع غائلة التّضاد- کان محالا لاجل کونه طلب المحال حیث لا مندوحة هنا و ذلک ۱۵۹] لضرورة عدم صحّة تعلّق الطّلب و البعث حقیقة بفعل واجب أو ممتنع أو ترک کذلک و لو کان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختیار [۱].

نظر بگیریم؟

جواب: عنوان تخلّص، واقعیّت ندارد، یک فعل وجودی مستقل و اصیل نیست بلکه امری هست که از «ترک الحرام» انتزاع می‌شود و ترک حرام هم مسبّب از خروج است پس خروج «بعینه» سبب ترک حرام و بعینه تصرّف در ملک غیر هست بدون اینکه دو عنوان مطرح باشد.

[۱]- ثالثا: برفرض که با شما مماشات و قبول نمائیم در محلّ بحث، تعدّد عنوان وجود دارد و در رفع مشکله تضاد، مفید است، اشکال دیگری داریم که: بعضی در مسأله اجتماع امر و نهی، وجود مندوحه را معتبر دانسته و گفته‌اند: محلّ نزاع در موردی است که مکلّف هم بتواند نمازش را در دار غصبی بخواند و هم بتواند آن را در مکان مباح

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۳۶

و ما قيل: «انّ الامتناع أو الايجاب بالاختيار لا ينافى الاختيار» انّما هو فى قبال استدلال الاشاعرة للقول بأنّ الافعال غير اختياريّة بقضيّة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد [۱].

اتیان نماید. ما به آن‌ها اعتراض نموده و گفتیم: قید مذکور، مدخلیّتی در ما نحن فیه ندارد زیرا در باب اجتماع امر و نهی، راجع به محالیّت نفس تکلیف و «تکلیف محال» بحث می‌کنیم نه درباره تکلیف به محال- که مکلّف به محال باشد- در موردی که مندوحه نباشد ما هم قبول داریم که عنوان تکلیف به محال تحقّق دارد امّا مسئله مذکور در بحث اجتماع امر و نهی مدخلیّت ندارد.

اکنون از آن مطلب استفاده نموده و می‌گوئیم: شما «خروج» را نسبت به کسی که وارد خانه غصبی شده هم می‌گوئید حرام است و هم واجب، چگونه درباره آن مکلّف که راه تخلّصش هم منحصر به خروج است و مندوحه ندارد، می‌توان گفت: «اخرج» و «لا تخرج»[۱۶۰]؟ بدیهی است که مسأله تکلیف به محال از ممتنعات [۱۶۱] است، گرچه او هم به سوء اختیار خود، وارد خانه غصبی شده امّا این مطلب، مجوّزی برای تکلیف به محال نیست.

[۱]- اشکال: اگر کسی با اراده خود از خودش سلب اختیار نماید، این مسئله، منافات با مختار بودن ندارد در محلّ بحث هم مکلّف با اختیار خود، وارد خانه غصبی شده و «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار»، اگر اساس و ریشه امتناع، اختیار خود انسان باشد، این امر با مختار بودن منافات ندارد[۱۶۲] پس چرا می‌گوئید در محلّ بحث، مندوحه

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۳۷

تحقّق ندارد تکلیف به محال محقّق شده؟

جواب: مسأله «الامتناع او الایجاب بالاختیار لا- ینافی الاختیار» اصلا ارتباطی به بحث فعلی ندارد بلکه در پاسخ به اشاعره به آن استدلال شده که:

اشاعره گفته‌اند انسان در اعمال خودش اختیار ندارد بلکه مضطر است و به قاعده «الشّیء ما لم یجب لم یوجد و ما لم یمتنع لم ینعدم» استدلال کرده‌اند، هر شیء تا ضرورت وجود پیدا نکند موجود نمی‌شود و هر شیء معدومی تا امتناع وجود پیدا نکند معدوم نمی‌شود لذا تمام افعال وجودی، اضطراری هست و در کلّیّه افعال عدمی، اضطرار و امتناع تحقّق دارد.

برای ابطال استدلال اشاعره گفته‌اند باید ببینیم معنای «الشیء ما لم یجب لم یوجد» چیست.

بدیهی است که «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار»، فرضا شما که اکنون اراده می‌نمائید و به دنبال آن، مراد شما ضرورت وجود پیدا می‌کند، اساس و ریشه آن ضرورت، اختیار و اراده شما هست، اختیار، اراده و انتخاب شما وجوب وجود را محقّق نمود و اگر اراده، باعث وجوب وجود شود منافاتی با ارادی بودن ندارد بلکه مقوّی و مؤکّد ارادی بودن هست. و همچنین در موردی که انسان اراده نمی‌کند و شیء موجود نمی‌شود، در اثر عدم اراده شما، امتناع وجود محقّق شده، اگر اراده می‌نمودید، وجود پیدا می‌کرد و امتناعی که ناشی از عدم اراده باشد ارادی بودن عدم را ثابت می‌کند نه امتناع آن را.

خلاصه: قضیّه مذکور، مربوط به جواب استدلال اشاعره هست و ارتباطی به بحث خروج از دار غصبی ندارد.

نتیجه: این قول هم در مورد خروج از دار غصبی به نظر مصنّف، باطل بود و حق، همان قول خودشان است که بیان کردیم.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۳۸

فانقدح بذلك فساد الاستدلال لهذا القول بأنّ الامر بالتّخلّص و النّهى عن الغصب دليلان يجب اعمالهما، و لا موجب للتّقييد عقلا لعدم استحالة كون الخروج واجبا و حراما باعتبارين مختلفين، اذ منشأ الاستحالة اما لزوم اجتماع الضدّين، و هو غير لازم مع تعدّد الجهة، و امّا لزوم التّكليف بما لا- يطاق، و هو ليس بمحال اذا كان مسبّبا عن سوء الاختيار، و ذلك لما عرفت من ثبوت الموجب

للتّقييد عقلا و لو كانا بعنوانين، و أنّ اجتماع الضّدّين لازم و لو مع تعدّد الجهة مع عدم تعدّدها هاهنا. و التّكليف بما لا يطاق محال على كل حال، نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التّكليف بالتحريم أو الايجاب [۱].

---

[۱]- تذکّر: مصنّف رحمه اللّه جواب قول مذکور[۱۶۳] را قبل از استدلالش بیان نموده و اینک به ذکر استدلال قائلین آن پرداخته‌اند که: «امر» به تخلّص از حرام و «نهی» از غصب، دو دلیلی هستند که باید به هر دو عمل نمود[۱۶۴] و موجبی برای تقیید امر یا نهی نداریم زیرا عقلا محال نیست که «خروج» از دار غصبی به یک اعتبار، حرام و به‌عنوان دیگر واجب باشد.

اگر بگوئید اجتماع ضدّین در فعل واحد، موجب استحاله هست پاسخ ما این است که خروج از دار غصبی دارای دو عنوان هست نه یک عنوان.

چنانچه بگوئید جهت و موجب استحاله، تکلیف بما لا- یطاق است و چگونه می‌شود «خروج» هم فعلش مطلوب و هم ترک آن مطلوب باشد- درحالی‌که مکلّف، قدرت بر امتثال آن دو خطاب ندارد- پاسخ ما این است که تکلیف بما لا یطاق اگر به سوء اختیار مکلّف باشد، مضرّ نیست زیرا «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار».

قوله: «و ذلک لما عرفت من ثبوت الموجب للتّقیید ...».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۳۹

ثمّ لا يخفى أنّه لا اشكال فى صحّة الصّلاة مطلقا فى الدّار المغصوبة على القول بالاجتماع. و أمّا على القول بالامتناع، فكذلك مع الاضطرار الى الغصب لا- بسوء الاختيار أو معه [الى الغصب مطلقا أو بسوء الاختيار] و لكنّها وقعت فى حال الخروج على القول بكونه مأمورا به بدون اجراء حكم المعصية عليه، أو مع غلبة ملاك الامر على النّهى مع ضيق الوقت [۱].

از بیانات گذشته مصنّف، پاسخ استدلال مذکور واضح شد که:

اوّلا: مقیّد عقلی برای امر یا نهی تحقّق دارد زیرا عقل، اجتماع ضدّین را- و لو با تعدّد عنوان- محال می‌داند پس لابد یا امر و یا نهی هرکدامش که اهم باشد به حکم عقل، مقیّد دیگری می‌شود پس خروج یا مأمور به هست و یا فقط منهی عنه و حرام می‌باشد بعلاوه، مشروحا بیان کردیم که در محلّ بحث، «خروج» تعدّد عنوان ندارد بلکه با عنوان واحد هم مأمور به شده و هم منهی عنه و ...

ثانیا تکلیف بما لا یطاق در تمام حالات، قبیح و محال است- گرچه به سوء اختیار مکلّف باشد- سوء اختیار مکلّف که عمل ممتنع را تجویز نمی‌کند

البتّه قبلا به نحو مشروح بیان کردیم که سوء اختیار مکلّف، استحقاق عقاب را رفع نمی‌کند.

ثمره مسأله خروج از دار غصبی

[۱]- مصنّف رحمه اللّه ثمره‌ای برای مسأله اجتماع امر و نهی از نظر صحّت و عدم صحّت صلات در دار غصبی بیان کرده‌اند که هم با اصل بحث، متناسب و هم مربوط به مسأله خروج از دار غصبی هست.

ثمره مسئله، بنا بر قول به جواز: اگر کسی در مسأله اجتماع امر و نهی، قائل به

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۴۰

«جواز» شد و گفت نماز در دار غصبی هم مأمور به و مقرّب ۱۶۵] و هم منهی عنه و مبغوض مولا- هست در این صورت، صلات مذکور، صحیح است و نقصی در آن تصوّر نمی‌شود منتها جهت غصبیّت هم همراه آن هست که لطمه‌ای به صحّت نماز وارد نمی‌کند.

خلاصه: از نظر قائلین به جواز، نماز در دار غصبی مطلقا- چه در حال اضطرار و چه در حال اختیار- صحیح است.

ثمره مسئله بنا بر قول به امتناع: اگر کسی قائل به «امتناع» شد و گفت امکان ندارد صلات در دار غصبی هم مأمور به و هم منهی عنه باشد در این فرض، مسئله، دارای سه صورت است که در تمام آن صور، حکم به صحّت صلات شده.:

۱- اگر فردی بدون سوء اختیار، اضطرار به غصب پیدا کرد فرضا بدون اختیارش او را در مکان غصبی محبوس نمودند در این صورت چنانچه در آنجا نماز بخواند، نمازش محکوم به صحّت است زیرا اضطرار به غصب، موجب رفع حرمت می‌شود و تصرّف در آنجا نسبت به آن محبوس، حرام نیست.

۲- اگر کسی به سوء اختیار خود، اضطرار به غصب پیدا کرد، فرضا بدون الزام و اجبار- به اختیار خود- وارد خانه غصبی شد لکن نماز خود را به خاطر ضیق وقت در حال خروج از آنجا اتیان نمود، حکم به صحّت صلات او می‌شود[۱۶۶].

تذکّر: حکم به صحّت، مشروط به این است که نظر ما درباره حکم خروج از دار غصبی این باشد که: «خروج» به خاطر اینکه طریق منحصر تخلّص از حرام است «مأمور به» می‌باشد و اصلا حکم معصیت و استحقاق عقاب در برابر آن جریان پیدا نمی‌کند.

۳- همان‌طور که قبلا بیان کردیم به نظر قائلین به امتناع، امر و نهی نمی‌توانند اجتماع نمایند بلکه یا باید امر تحقّق داشته باشد یا نهی حال اگر «امتناعی» جانب امر را بر جانب

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۴۱

اما الصّلاة فیها فی سعة الوقت فالصحة و عدمها مبنیان علی عدم اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن الضّد و اقتضائه، فانّ الصّلاة فی الدّار المغصوبة و ان کانت مصلحتها غالبة علی ما فیها من المفسدة، الا أنّه لا شبهة فی أن الصّلاة فی غیرها تضادّها بناء علی أنه لا یبقی مجال مع احداهما للاخری مع کونها أهمّ منها، لخلوّها من المنقصة النّاشئة من قبل اتّحادها مع الغصب [۱].

نهی غلبه داد و گفت صلات در دار غصبی فقط مأمور به هست در این صورت هم حکم به صحّت صلات در دار غصبی می‌شود.

تذکّر: حکم به صحّت در صورتی است که مکلّف در ضیق وقت، نمازش را در آنجا اتیان نماید زیرا در توسعه وقت مجبور نیست در مکان غصبی نماز بخواند.

[۱]- سؤال: بنا بر قول به امتناع و غلبه جانب امر بر نهی آیا اتیان صلات در دار غصبی در «توسعه وقت» صحیح است یا نه؟

جواب: پاسخ سؤال مبتنی بر این مسئله هست که «الامر بالشّیء هل یقتضی النّهی عن ضدّه أو لا»؟

توضیح ذلک: اگر یک واجب اهم به نام ازاله نجاست از مسجد و یک واجب مهم به نام اتیان صلات ظهر داشته باشیم ۱۶۷] در این صورت آیا امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات هست یا نه؟

اگر کسی امر به ازاله را مقتضی نهی از ضد بداند، اتیان صلات در صورت عدم اشتغال به تطهیر مسجد، محکوم به بطلان است.

سؤال: بحث فعلی چه ارتباطی به ازاله و صلات- اهم و مهم- دارد؟

جواب: ارتباطشان به این نحو است که صلات در دار غصبی بنا بر امتناع و تغلیب

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۴۲

جانب امر گرچه مأمور به و من حیث هو صحیح است امّا بدون تردید در آن نماز، ملاک و مفسده نهی تحقّق دارد پس نماز در دار غصبی درعین‌حال که مأمور به هست مشتمل بر مفسده نهی می‌باشد، اکنون اگر شما آن نماز را با اتیان صلات در مکان مباح مقایسه نمائید، متوجّه می‌شوید که نماز در غیر دار غصبی مأمور به هست و اصلا مفسده و ملاک نهی در آن نیست پس یکی از آن دو صلات، مشتمل بر ملاک نهی و دیگری فاقد ملاک نهی است و نسبت بین آن دو مانند نسبت بین «ازاله و صلات» هست یعنی مکلّف نمی‌تواند دو مرتبه یک نماز را بخواند و تکرارش مفهومی ندارد یا باید یک نماز به عنوان «ظهر» در دار غصبی بخواند و

تکرارش بی‌مورد است و یا یک نماز در غیر دار غصبی بخواند و تکرار آن مفهومی ندارد پس همان‌طور که ازاله و صلات با یکدیگر متضاد هستند، صلات در دار غصبی با صلات در غیر دار غصبی متضاد می‌باشد و جمع بین آن دو، معنا ندارد- حتما مکلّف باید یک نماز ظهر بخواند- وقتی آن دو، متضاد شدند، سؤال ما این است که:

کدام یک از آن‌ها «اهم» هست؟

بدیهی است صلات در غیر دار غصبی که فاقد مفسده هست «اهم» امّا نمازی که در خانه مغصوب اتیان می‌شود به لحاظ واجدیّت مفسده و ملاک نهی، غیر اهم می‌باشد پس ما با دو متضادّی مواجه هستیم که احدهما اهم و دیگری مهم است و عینا مانند مسأله ازاله و صلات می‌باشند.

نتیجه: اگر امر به شیء، مقتضی نهی از ضد باشد و فساد نماز را اقتضا کند در محلّ بحث هم ممکن است کسی بگوید: امر به صلات در غیر دار غصبی- امر به اهم- مقتضی نهی از صلات در دار غصبی هست و چنانچه نهیی به یک عبادت متعلّق شود مقتضایش فساد است.

امّا اگر کسی امر به شیء را مقتضی نهی از ضد نداند همان‌طور که در مسأله ازاله و صلات، حکم به صحّت نماز می‌نمود در محلّ بحث هم می‌گوید اتیان صلات در دار غصبی در وقت موسّع، صحیح است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۴۳

لکنّه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزید علیه، فالصّلاة فی الغصب اختیارا فی سعة الوقت صحیحة و ان لم تکن مأمورا بها[۱۶۸] [۱].

خلاصه: بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب امر، اتیان صلات در مکان غصبی در ضیق وقت، بدون اشکال، صحیح است امّا صحّت نماز در توسعه وقت، مبتنی بر مسأله «ضد» می‌باشد که شرح آن بیان شد.

[۱]- در بحث «ضد» بیان کردیم که به نظر ما امر به شیء، مقتضی نهی از ضد نیست بنابراین، صلات در دار مغصوبه در توسعه وقت، صحیح است گرچه مأمور به نمی‌باشد.

سؤال: در فرض مسئله، شما که ملاک امر را بر نهی ترجیح دادید پس چرا هم می‌گوئید نماز، صحیح است و هم مأمور به نیست؟

جواب: در بحث ضد هم بیان کردیم که: امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات نیست امّا آیا نماز با وجود امر به ازاله، مأمور به هست؟ خیر! با وجود امر به اهم، امری برای

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۴۴

الامر الثّانی: قد مرّ فی بعض المقدّمات أنّه لا تعارض بین مثل خطاب «صلّ» و خطاب «لا تغصب» علی الامتناع تعارض الدّلیلین بما هما دلیلان حاکیان کی یقدّم الاقوی منهما دلالة أو سندا، بل انّما هو من باب تزاحم المؤثّرین و المقتضیین، فیقدّم الغالب منهما و ان کان الدّلیل علی مقتضی الآخر أقوی من دلیل مقتضاه. هذا فیما اذا أحرز الغالب منهما، و الا کان بین الخطابین تعارض، فیقدّم الاقوی منها دلالة أو سندا، و بطریق الإنّ یحرز به أنّ مدلوله أقوی مقتضیا. هذا لو کان کلّ من الخطابین متکفّلا لحکم فعلیّ، و الا فلا بدّ من الاخذ بالمتکفّل لذلک منهما لو کان، و الا فلا محیص عن الانتهاء الی ما تقتضیه الاصول العملیّة [۱].

مهم باقی نمی‌ماند[۱۶۹] در محلّ بحث هم نماز در دار غصبی مأمور به نیست زیرا امر به اهم- نماز در غیر دار غصبی- وجود دارد و این امر اگر اقتضای نهی از صلات را ننماید لااقل امر را از نماز در دار غصبی برمی‌دارد زیرا در آن واحد نمی‌توان گفت هم مهم و هم اهم، دارای امر هستند.

تنبیه دوّم

اشاره

[۱]- تذکّر: مصنّف رحمه اللّه قسمت زیادی از مطالب این امر را طیّ مباحث قبل بیان کرده‌اند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۴۵

قبلا فرق بین باب تعارض ۱۷۰] و تزاحم ۱۷۱] و حکم هریک از آن دو را بیان کرده و گفته‌ایم در متعارضین به مرجّحات دلالی و روائی و در متزاحمین به اقوی الملاکین رجوع می‌نمائیم- گرچه دلالتش نسبت به دیگری ضعیف باشد- بدیهی است که مسأله اجتماع امر و نهی از قبیل باب تزاحم می‌باشد و مقتضی در «متزاحمین»[۱۷۲] تحقّق دارد پس واضح است که خطاب «صلّ» و «لا تغصب»- بنا بر قول به امتناع ۱۷۳]- از باب متعارضین نیستند تا به مرجّحات مراجعه کنیم بلکه باب تزاحم، مطرح است و هریک از آن دو که در نظر شارع مقدّس «اهم» باشد، اخذ می‌شود گرچه دلالت «مهم» اقوی و اظهر باشد زیرا در «متزاحمین» ملاک و مقتضی هست لذا باید اقوی المقتضیین و اهم را اخذ نمود.

سؤال: اگر «اهم» را تشخیص ندادیم وظیفه چیست؟

جواب: باید به طریق «ان»[۱۷۴] به مرجّحات دلالی و سندی رجوع نمود یعنی می‌گوئیم: دلیلی که سند یا دلالتش قوی‌تر باشد، مقتضی آن‌هم اقوی هست پس آن را

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۴۶

ثمّ لا یخفی أنّ ترجیح أحد الدّلیلین و تخصیص الآخر به فی المسألهٔ لا یوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا کما هو قضیّهٔ التّقیید و التّخصیص فی غیرها مما لا یحرز فیه المقتضی لکلا الحکمین، بل قضیّته لیس الا خروجه فیما کان الحکم الذی هو مفاد الآخر فعلیّا، و ذلک لثبوت المقتضی فی کلّ واحد من الحکمین فیها، فاذا لم یکن المقتضی لحرمهٔ الغصب مؤثّرا لها لاضطرار أو جهل أو نسیان کان المقتضی لصحهٔ الصّلاهٔ مؤثّرا لها فعلا، کما اذا لم یکن دلیل الحرمهٔ أقوی ۱۷۵]، أو لم یکن

مقدّم می‌کنیم.

تذکّر: رجوع به مرجّحات دلالی و سندی در متزاحمین و اعمال قواعد باب تعارض در صورتی است که هر دو خطاب، متکفّل حکم فعلی باشند امّا اگر احدهما اقتضائی و دیگری فعلی بود در این صورت، فعلی را بر اقتضائی مقدّم می‌داریم ۱۷۶] و چنانچه هر دو اقتضائی باشند، تعارض و تساقط می‌نمایند و به اصول عملیّه رجوع می‌نمائیم:

جمع‌بندی: ۱- اگر هر دو خطاب، متکفّل حکم فعلی باشند چنانچه «اهم» برای ما مشخص است همان را اخذ می‌کنیم.

۲- چنانچه اهم معلوم نباشد برای تعیین آن به مرجّحات دلالی و سندی مراجعه می‌کنیم در غیر این صورت در فرض مسئله، حکم به تخییر می‌نمائیم.

۳- اگر هر دو خطاب، متکفّل حکم اقتضائی هستند، تعارض و تساقط می‌نمایند و به اصول عملیّه تمسّک می‌کنیم.

۴- در صورتی که احدهما اقتضائی و دیگری فعلی هست، حکم فعلی را بر اقتضائی

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۴۷

واحد من الدّلیلین دالا علی الفعلیّهٔ أصلا [۱].

مقدّم می‌داریم و بدیهی است دو خطاب که احدهما فعلی و دیگری اقتضائی باشد، با یکدیگر منافات ندارد.

[۱]- سؤال: فرق بین تخصیص و ترجیح در محلّ بحث ۱۷۷] با تخصیص و ترجیح در سائر موارد[۱۷۸] چیست؟

جواب: در تعارض دو دلیل اگر یکی را مخصّص دیگری قرار دادیم، مثلا- گفتیم «لا- تکرم زیدا» مخصّص «اکرم العلماء» هست، معنایش این است که در آن فرد خارج شده- زید- اصلا ملاک و مقتضی وجوب اکرام تحقّق ندارد به خلاف تخصیص و تقدیم احد الدّلیلین در باب تزاحم که معنایش این نیست ملاک و مناط در دلیل دیگر وجود ندارد. مثلا در مورد خطاب صلّ و لا تغصب اگر لا تغصب را بر «صلّ» مقدّم داشتیم، نتیجه‌اش این است که اتیان صلات عمدا در خانه غصبی، حرام و باطل است امّا درعین حال مصلحت و مقتضی صلات در آن تحقّق دارد و ثمره‌اش این است که اگر احیانا حرمت غالبه- به خاطر مانعی مانند اضطرار[۱۷۹] به غصب یا جهل و نسیان- نتوانست فعلیّت پیدا کند ملاک امر، مقتضی ثبوت امر و صحّت صلات در دار غصبی هست.

جمع‌بندی: خطاب «صلّ» و «لا تغصب» از باب اجتماع امر و نهی و متزاحمین است و تخصیص در باب تزاحم، ترجیح و تقدیم احد الدّلیلین بر دیگری هست درحالی‌که مقتضی حکم در هر دو وجود دارد و لازمه‌اش این است که: اگر «اهم» با مانعی، مواجه شود و فعلیّت پیدا نکند، مناط و مقتضی غیر اهم تأثیر می‌نماید و مثلا حکم به صحّت صلات می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۴۸

فانقدح بذلک فساد الاشکال فی صحّهٔ الصّلاهٔ فی صورهٔ الجهل أو النّسیان و نحوهما فیما اذا قدّم خطاب «لا تغصب» کما هو الحال فیما اذا کان الخطابان من أوّل الامر متعارضین، و لم یکونا من باب الاجتماع أصلا، و ذلک لثبوت المقتضی فی هذا الباب کما اذا لم یقع بینهما تعارض، و لم یکونا متکفّلین للحکم الفعلیّ فیکون وزان التّخصیص فی مورد الاجتماع وزان التّخصیص العقلیّ النّاشئ من جههٔ تقدیم أحد المقتضیین و تأثیره فعلا المختصّ بما اذا لم یمنع عن تأثیره مانع المقتضی لصحّهٔ مورد الاجتماع مع الامر، أو بدونه فیما کان هناک مانع عن تأثیر المقتضی للنّهی له أو عن فعلیته کما مرّ تفصیله [۱].

---

[۱]- به‌عنوان مثال فرض کنید خطاب «صلّ و لا تغصب» از باب متعارضین هستند- نه متزاحمین- و شما قواعد باب تعارض را درباره آن‌ها اجرا کرده و در نتیجه، خطاب «لا تغصب» را بر «صلّ» مقدم داشته‌اید، در این صورت آیا می‌توان حکم به صحّت صلات در آن خانه غصبی نمود؟ خیر!

اشکال: با توجه به نکته مذکور- در مورد متعارضین- پس چرا در محلّ بحث، خطاب لا تغصب و نهی را بر امر غلبه می‌دهید و درعین‌حال می‌گوئید، اتیان صلات در دار غصبی در صورت جهل، نسیان و امثال آن دو[۱۸۰]، صحیح است؟ چگونه می‌توان هم جانب نهی را بر امر غلبه داد و هم گفت آن صلات، صحیح است؟ به عبارت دیگر: بین تقدیم خطاب لا- تغصب به‌عنوان احد المتعارضین و بین تغلیب آن در محلّ بحث، هیچ تفاوتی نیست.

جواب: مانعی ندارد که جانب نهی بر امر غلبه پیدا کند و مقتضی بطلان آن صلات باشد اما این مسئله، ابدی و همیشگی نمی‌باشد بلکه تا وقتی هست که حرمت به «فعلیّت»

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۴۹

خود باقی باشد. ولی چنانچه به علّت نسیان یا جهل، حرمت غصب، فعلیّت خود را از دست داد مانعی از صحّت صلات وجود ندارد. به عبارت دیگر، محلّ بحث با باب تعارض فرق دارد زیرا: در متعارضین فقط یک ملاک موجود است و ما ملاکین را احراز نکرده‌ایم به خلاف محلّ بحث که وجود دو ملاک برای ما محرز است و مانند آن موردی است که اصلا تعارض مطرح نباشد. آیا اگر از ابتدا دو دلیل، بیانگر دو حکم اقتضائی بود، کسی می‌توانست بین آن‌ها معارضه القا کند؟ خیر! زیرا حکم اقتضائی به منزله بیان ملاک و مناط است پس همان‌طور که اگر دو دلیل فقط بیانگر ملاک بودند، تعارضی بین آن‌ها محقّق نمی‌شد در محلّ بحث هم چنین است که: دو ملاک وجود دارد، ملاک غالب تا زمانی که شرائط تأثیرش باشد، مؤثّر است امّا هنگامی که شرائط تأثیر آن- به خاطر نسیان و امثال آن- منتفی شد، ملاک مغلوب، مؤثّر واقع می‌شود و در نتیجه می‌گوئیم آن صلات، محکوم به صحّت

است.

تذکّر: نحوه تخصیص در محلّ بحث- صلات در دار غصبی- مانند تخصیصات عقلیّه است- «النّاشئ من جهة تقدیم احد المقتضیین و تأثیره فعلا المختصّ بما اذا لم یمنع عن تأثیره مانع ...».

به ذکر مثالی در سائر موارد در باب متزاحمین می‌پردازیم: اگر دو مسلمان، در حال غرق شدن باشند امّا یکی از آن دو غریق از دیگری اهم باشد در این صورت، عقل حکم می‌کند در حدّ امکان باید به انقاذ غریق اهم پرداخت. امّا آیا اگر انقاذ اهم برای شما ممکن نبود باید از حفظ نفس غریق غیر اهم، رفع ید نمود؟ اصلا کسی چنان توهّمی نمی‌کند بلکه عقل حکم می‌کند در باب متزاحمین، رعایت «اهم» دارای ترجیح است و اگر امکان رعایت و انقاذ اهم منتفی شد ملاک مهم، تأثیر و برای انسان اثبات تکلیف می‌نماید.

در محلّ بحث هم اگر «اهم» و فرضا «لا تغصب» را مقدّم داشتیم، تقدیم مذکور، تا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۵۰

زمانی است که مانعی برای فعلیّت آن نباشد امّا چنانچه نسیان یا امثال آن، مانع فعلیّت و تأثیر مقتضی اقوا شد، مقتضی غیر اقوا اقتضا می‌کند که صلات در دار غصبی صحیح باشد.

قوله: «... مع الامر او بدونه ۱۸۱] فیما کان هناك مانع عن تأثیر المقتضی للنّهی له ۱۸۲] او عن فعلیّته ۱۸۳] کما مرّ تفصیله».[۱۸۴]

إیضاح الکفایة ؛ ج۳ ؛ ص۱۵۰

ال: در فرض مسئله که حکم به صحّت صلات در دار غصبی می‌شود آیا آن صلات، دارای «امر» هم هست یا فقط صحیح می‌باشد؟

جواب: قبلا هم بیان کردیم که ما مقیّد به وجود «امر» نیستیم زیرا اگر عبادتی واجد ملاك شد گرچه امر فعلی هم به آن تعلّق نگیرد، صحیح است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۵۱

و کیف کان ۱۸۵]، فلا بدّ فی ترجیح أحد الحکمین من مرجح، و قد ذکروا لترجیح النّهی وجوها:

منها: أنه أقوی دلالة، لاستلزامه انتفاء جمیع الافراد، بخلاف الامر. و قد أورد علیه بأنّ ذلک فیه من جهة اطلاق متعلّقه بقرینة الحکمة، کدلالة الامر علی الاجتزاء بأیّ فرد کان. و قد أورد علیه بأنّه لو کان العموم المستفاد من النهی بالاطلاق بمقدّمات الحکمة و غیر مستند إلی دلالته علیه بالالتزام لکان استعمال مثل «لا تغصب» فی بعض أفراد الغصب حقیقة، و هذا واضح الفساد، فتکون دلالته علی العموم من جهة أن وقوع الطّبیعة فی حیز النّفی أو النّهی یقتضی عقلا سریان الحکم الی جمیع الافراد، ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها الا بالانتهاء عن الجمیع أو انتفائه [۱].

وجوه ترجیح نهی بر امر

اشاره

[۱]- کسی که در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به «امتناع» هست، می‌گوید: باید یکی از دو حکم، ثابت باشد.

سؤال: در فرض مذکور آیا باید جانب نهی را بر امر ترجیح داد یا بالعکس؟

جواب: قائلین به امتناع، وجوهی اقامه نموده‌اند مبنی بر اینکه دائما جانب نهی بر امر، مقدّم است که اینک به بیان آن وجوه می‌پردازیم.

۱- اقوائیّت دلالت نهی، نسبت به امر

فرق واضحی بین امر و نهی هست که: دلالت نهی از جهت شمول بر افراد، قوی‌تر از امر است مثلا- وقتی می‌گوئیم «لا- تغصب» دلالت آن، نسبت به تمام موارد غصب، بسیار قوی است یعنی: نباید ماهیّت غصب در هیچ زمانی تحقّق پیدا کند امّا خطاب «صلّ» چنین نیست و دلالت ندارد که باید تمام افراد ماهیّت صلات را در خارج اتیان نمود بلکه

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۵۲

اگر یک وجود و یک فرد از آن صلات را اتیان نمائید کفایت می‌کند پس دلالت نهی، اقوا از دلالت امر است لذا در دوران امر، بین اقوا و غیر اقوا، باید اقوا را مقدّم داشت.

قوله: «و قد اورد عليه بانّ ذلك فيه من جهة اطلاق متعلّقه ... كدلالة الامر ...».

تذکّر: بر دلیل مذکور، ایرادی شده که: هم در خطاب «لا تغصب» و هم در «صلّ» تا اطلاق و مقدّمات حکمت جریان پیدا نکند، نمی‌توان چنان استفاده‌ای کرد. آیا در مورد خطاب لا تغصب اگر مقدّمات حکمت در متعلّق- ماهیّت غصب- جریان پیدا نکند شما از چه طریقی متوجّه می‌شوید که نباید در هیچ زمان و در هیچ خصوصیّتی غصب تحقّق پیدا کند؟

بدیهی است که به وسیله جریان مقدّمات حکمت، چنان حکمی می‌کنید. در مورد خطاب «صلّ» هم مسئله به همان کیفیّت است یعنی: شما از طریق اطلاق و مقدّمات حکمت می‌گوئید خطاب مذکور، شامل صلات در خانه غصبی، مسجد و امثال آن می‌شود و قیدی همراه آن نیست و مولا نفرموده: «اقم الصّلاة فی غير الدّار المغصوبة».

پس همان‌طور که مقدّمات حکمت در خطاب «لا- تغصب» جاری می‌شود در «صلّ» هم جریان دارد منتها گاهی نتیجه مقدّمات حکمت، اطلاق شمولی و گاهی اطلاق بدلی هست.

مثلا وقتی مولا می‌گوید: «اعتق رقبة» معنای اطلاقش این نیست که جمیع افراد رقبه را باید آزاد کنید بلکه منظور، این است که شما هر فردی از افراد رقبه، اعمّ از مؤمن، کافر، رومی و هندی را آزاد کنید کفایت می‌کند و بدیهی است که اطلاقش بدلی می‌باشد امّا اطلاق «لا تغصب» شمولی هست و اطلاق شمولی نسبت به اطلاق بدلی ترجیحی ندارد زیرا هر دو از طریق مقدّمات حکمت، ثابت می‌شود.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۵۳

نتیجه: نباید گفت دلالت نهی از امر، اقوا هست.

قوله: «و قد اورد عليه بانّه لو كان العموم المستفاد من النّهی ...»

بر ایراد اخیر، اشکال شده یعنی از مستدل دفاع نموده‌اند که: در باب نفی و نهی، مانند خطاب «لا رجل فی الدّار» و «لا تغصب» نیازی به اطلاق و اجرای مقدّمات حکمت نیست، اگر مولا گفت نباید طبیعت غصب تحقّق پیدا کند «عقل» حکم می‌کند که عدم و انتفاء طبیعت به این محقّق می‌شود که هیچ‌یک از افراد غصب نباید موجود شود و این یک مسأله عقلی هست و ارتباطی به اطلاق و مقدّمات حکمت ندارد پس دلالت خطاب «لا تغصب» بر شمول و جریان آن نسبت به تمام افراد، یک دلالت التزامی عقلی هست.

شاهد: اگر بگوئیم در خطاب «لا- تغصب» هم مقدّمات حکمت جاری می‌شود، لازمه‌اش این است که چنانچه مولا همراه خطاب مذکور، قیدی بیاورد و عنایت به بعضی از مصادیق غصب داشته باشد، فرضا بگوید در ماه رمضان غصب ننمائید[۱۸۶]، نباید

استعمال مذکور مجازی باشد- مثل اینکه کسی بگوید «اعتق رقبة» و مرادش رقبه مؤمنه باشد[۱۸۷] زیرا تقیید، مستلزم مجازیّت نیست بلکه معنای تقیید از بین بردن مقدّمات حکمت است- بلکه باید آن استعمال به صورت حقیقت باشد درحالی‌که مسلّما چنین نیست لذا از این مطلب کشف می‌کنیم که دلالت «لا تغصب» متکی به مقدّمات حکمت و اطلاق نیست و نمی‌توان آن را با «صلّ» و امر مقایسه نمود.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۵۴

قلت: دلالتهما[۱۸۸] علی العموم و الاستیعاب ظاهرا مما لا ینکر، لکنّه من الواضح أنّ العموم المستفاد منهما کذلک انّما هو بحسب ما یراد من متعلّقهما، فیختلف سعة و ضیقا، فلا یکاد یدلّ علی استیعاب جمیع الافراد الا اذا أرید منه الطّبیعة مطلقة و بلا قید، و لا یکاد یستظهر ذلک مع عدم دلالته علیه بالخصوص الا بالاطلاق و قرینة الحکمة بحیث لو لم یکن هناک قرینتها بأن یکون الاطلاق فی غیر مقام البیان لم یکد یستفاد استیعاب أفراد الطّبیعة، و ذلک لا ینافی دلالتهما علی استیعاب أفراد ما یراد من المتعلّق، اذ الفرض عدم الدلالة علی أنّه المقید أو المطلق [۱]

---

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: تردیدی نیست که اگر نهیی به ماهیّتی متعلّق شد، طبق همان حکم عقل نباید هیچ‌یک از مصادیق آن موجود شود لکن سؤال ما این است که متعلّق نهی کدام است و نهی به چه متعلّق شده، قاعده عقلیّه برای ما متعلّق نهی، ترتیب نمی‌دهد پس ابتدا باید متعلّق نهی مشخّص شود سپس قاعده مذکور را اجرا نمود و گفت: «الطّبیعة تنعدم بانعدام جمیع الافراد».

اشکال: متعلّق نهی را از چه طریقی می‌توان ثابت نمود؟ وقتی مولا می‌گوید «لا تغصب» شما از چه راهی متوجّه می‌شوید که متعلّق نهی، نفس ماهیّت غصب، بدون هیچ قید و شرط است ۱۸۹] و آیا برای استکشاف اطلاق متعلّق نهی، راهی غیر از استفاده از مقدّمات حکمت دارید؟ به عبارت دیگر: در غیر این صورت از چه طریقی می‌توان کشف نمود که از یک ماهیّت مهمله و غیر مطلقه، تمام افرادش اراده شده و نباید هیچ‌یک از مصادیق آن خارجا تحقّق پیدا کند پس کأنّ این دو مطلب با یکدیگر خلط شده

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۵۵

اللهم ۱۹۰] الا- أن یقال ۱۹۱]: انّ فی دلالتهما علی الاستیعاب کفایة و دلالة علی انّ المراد من المتعلّق هو المطلق، کما ربما یدّعی ذلک فی مثل «کلّ رجل»، و أنّ مثل لفظة «کلّ» تدل علی استیعاب جمیع أفراد الرّجل من غیر حاجة الی ملاحظة اطلاق مدخوله و قرینة الحکمة، بل یکفی ارادة ما هو معناه من الطّبیعة المهملة و لا بشرط فی دلالته علی الاستیعاب، و ان کان لا یلزم مجاز أصلا لو أرید منه خاصّ بالقرینة، لا فیه، لدلالته علی استیعاب أفراد ما یراد من المدخول، و لا فیه اذا کان بنحو تعدّد الدّال و المدلول، لعدم استعماله الا فیما وضع له، و الخصوصیّة مستفادة من دالّ آخر، فتدبّر [۱].

زیرا ما به قاعده عقلیّه نیاز داریم امّا در درجه اوّل باید متعلّق نهی برای ما مشخّص شود و برای استکشاف آن، طریقی غیر از اطلاق و مقدّمات حکمت وجود ندارد، اوّل باید گفت: مولا در مقام بیان بوده فرضا کلمه غصب را استعمال نموده و آن را مقیّد به اتّحاد با صلات و عدم اتّحاد با صلات نکرده پس نفس ماهیّت مطلقه، متعلّق نهی است آن‌وقت، قاعده عقلی، جاری می‌شود که: اگر ماهیّت مطلق، متعلّق نهی واقع شد تمام افراد و مصادیقش باید در خارج، منعدم شود.

[۱]- مگر اینکه گفته شود نفس نهی و نفی و وقوع طبیعت غصب در حیّز آنها در دلالت بر عموم و استیعاب کفایت می‌کند و نیازی به مقدّمات حکمت نیست زیرا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۵۶

مقدّمات حکمت هم یکی از قرائن اراده اطلاق است و نفس وقوع طبیعت در حیّز نفی و نهی در قرینیّت بر اطلاق کفایت می‌کند

پس دلالت نهی و نفی، نیاز به مقدّمات حکمت ندارد.

تنظیر: در دلالت لفظ کل و امثال ۱۹۲] آن بر عموم- مانند کلّ رجل- نیازی به جریان مقدّمات حکمت در متعلّق آن‌ها نیست و نفس آن الفاظ دلالت دارند که از متعلّق، عموم و اطلاق اراده شده ۱۹۳].

سؤال: اگر به کمک قرینه‌ای معلوم شد که مقصود از «کلّ رجل»، «کلّ رجل عالم» هست، در این صورت «مجاز» تحقّق پیدا کرده یا نه؟

جواب: استعمال مذکور، مستلزم تحقّق مجاز در لفظ «کل» یا «رجل» نمی‌باشد زیرا: «کل» برای «عموم ما یراد من المتعلّق» وضع شده و در ما نحن فیه کلمه «کل» استعمال شده و از آن، عموم ما یراد من المتعلّق، اراده شده زیرا لفظ مذکور، دلالت بر استیعاب افراد رجل عالم دارد.

امّا در لفظ «رجل»: اگر خصوصیّت عالمیّت از لفظ مذکور اراده شود، استعمال مطلق در مقیّد- به قید خصوصیّت- مجاز است امّا در محلّ بحث از «رجل» نفس طبیعت رجل اراده شده و برای خصوصیّت عالمیّت، دال و قرینه دیگری اقامه شده.

قوله: «فتدبر[۱۹۴]».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۵۷

و منها: أنّ دفع المفسدهٔ أولی من جلب المنفعهٔ. و قد أورد علیه فی القوانین بأنّه مطلقا ممنوع، لانّ فی ترک الواجب أیضا مفسدهٔ اذا تعیّن. و لا یخفی ما فیه، فانّ الواجب و لو کان معیّنا لیس الا لاجل أنّ فی فعله مصلحهٔ یلزم استیفاؤها من دون أن یکون فی ترکه مفسدهٔ، کما أنّ الحرام لیس الا لاجل المفسدهٔ فی فعله بلا مصلحهٔ فی ترکه [۱].

۲- اولویّت دفع مفسده از جلب منفعت

[۱]- دوّمین وجه ترجیح جانب نهی بر امر- در بحث اجتماع امر و نهی- بنا بر قول به امتناع، این است که: دائما دفع مفسده از جلب منفعت اولی می‌باشد یعنی: همیشه در «واجب» منفعت و در «محرّم» مفسده تحقّق دارد و در مورد «اجتماع» که امر، دائر بین این است که انسان، منفعت واجب را کسب کند یا مفسده محرّم را از خود دفع نماید، گفته‌اند دفع مفسده، نسبت به جلب منفعت اولویّت دارد و عقلا هم می‌گویند اگر انسان، کاری انجام دهد که گرفتار مفسده نشود، بهتر از این است که مرتکب عملی شود تا منفعتی را جلب کند.

محقّق قمی رحمه اللّه به استدلال مذکور اعتراض نموده‌اند که: قبول نداریم همیشه و دائما دفع مفسده از جلب منفعت اولی باشد به عبارت دیگر، استدلال مزبور در صورتی صحیح است که در فعل و انجام «واجب» منفعت باشد و در ترک آن، مفسده نباشد امّا بعضی از واجبات، چنین نیستند مثلا اگر واجبی، تعیینی شد[۱۹۵]- مانند نماز ظهر که ما موظّف به اتیان آن هستیم- نه تنها در فعل آن مصلحت هست بلکه در ترکش هم مفسده تحقّق دارد و این‌طور نیست که فقط در فعل واجب، منفعت باشد.

اکنون شما نماز را با غصب ملاحظه کنید، در «فعل» غصب، مفسده هست، در «فعل» صلات منفعت و در «ترک» آن‌هم مفسده تحقّق دارد لذا می‌گوئیم حرمت ترک، چه

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۵۸

ترجیحی بر وجوب صلات دارد، در صلات، تنها جلب منفعت نیست بلکه در اتیان واجب هم جلب منفعت هست و هم ترک مفسده‌ای که بر ترک واجب، مترتّب است.

مصنّف رحمه اللّه: اشکال محقّق قمی رحمه اللّه وارد نیست زیرا: واجب- اعمّ از تعیینی و تخییری- در فعلش مصلحت لازم الاستیفاء هست امّا در ترک آن مفسده‌ای وجود ندارد فرضا کسی که نماز نخوانده، صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء از او فوت شده نه اینکه در ترک آن‌هم مفسده باشد، مانند همان مفسده‌ای که در شرب خمر هست و شاهدش هم این است که: اگر ترک صلات- مانند شرب خمر- مفسده داشته باشد، لازمه‌اش این است که همیشه در «واجب» دو حکم، ثابت باشد، فعل آن دارای وجوب و ترکش هم حرام باشد و چنانچه کسی یک واجب را ترک کرد با دو تکلیف مخالفت نموده هم واجب را رعایت نکرده و هم مرتکب حرام شده درحالی‌که چنین نیست زیرا واجب، یعنی عملی که مشتمل بر مصلحت لازم الاستیفاء هست و اصلا مفسده در آن، مطرح نیست.

در باب محرّمات هم مسئله به نحو مذکور است یعنی: «حرام» آن است که مشتمل بر مفسده لازم الترک است امّا در ترک حرام، مصلحت لازم الاستیفاء وجود ندارد.

شرب خمر، دارای صددرجه مفسده هست و مکلّف باید از آن اجتناب کند امّا در ترک شرب خمر، صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء نیست و اگر چنان باشد باید گفت در شرب خمر، دو حکم موجود است، فعل آن حرام و ترکش واجب است و چنانچه کسی شرب خمر نماید با دو حکم الهی مخالفت نموده درحالی‌که چنین نیست یعنی: اگر کسی مرتکب شرب خمر شود فقط با یک حکم الهی مخالفت نموده.

معنا ندارد کسی بگوید: واجب، آن است که فعلش دارای وجوب و ترکش حرام است کأنّ این مطلب، تشریع و اسناد غیر حکم الهی به خداوند متعال است.

خلاصه: در باب محرّمات، مسأله وجوب و در باب واجبات، حرمت، مطرح نیست و گویا محقّق قمی رحمه اللّه توهّم نموده‌اند که در ترک واجبات تعیینیّه، مفسده هست لذا توضیح دادیم

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۵۹

و لکن یرد علیه: أنّ الاولویّة مطلقا ممنوعة، بل ربما یکون العکس أولی، کما یشهد به مقایسة فعل بعض المحرّمات مع ترک بعض الواجبات خصوصا مثل الصّلاة و ما یتلو تلوها. و لو سلّم، فهو أجنبیّ ۱۹۶] عن المقام، فانّه فیما اذا دار الامر بین الواجب و الحرام [۱].

که در واجبات اصلا «مفسده» و در باب محرّمات هم «مصلحت» مطرح نیست.

[۱]- اینکه گفته‌اند جانب نهی بر امر تقدّم دارد به خاطر اینکه دفع مفسده از جلب منفعت اولی هست از وجوه متعدّدی، مردود است.

الف: مستدل می‌گوید همیشه محرّمات بر واجبات تقدّم دارد، سؤال ما این است که:

اگر امر، دائر شد که انسان مهم‌ترین واجبات را انجام دهد یا مرتکب کوچک‌ترین محرّمات شود در این فرض هم می‌گوئید مهم‌ترین واجب را باید ترک کرد[۱۹۷]؟ مثلا- اگر امر، دائر شد که مکلّفی نماز- که از نظر شارع، اهمّیّت فوق‌العاده‌ای دارد- را ترک کند یا اینکه مرتکب یک گناه صغیره شود، شما می‌گوئید دفع مفسده، نسبت به جلب منفعت، اولی هست و باید آن گناه صغیره را رعایت و ترک کرد؟

آیا در مقایسه محرّمات با واجبات به استناد قاعده مذکور، کوچک‌ترین محرّمات را بر مهم‌ترین واجبات باید ترجیح داد؟ بدیهی است که هیچ مسلمان و متشرّعی راضی نمی‌شود نماز را بر یک معصیت صغیره ترجیح دهد.

ب: بعد از تسلیم، نسبت به کبرویّت قاعده مذکور، صغرویّت آن را در محلّ بحث

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۶۰

و لو سلّم، فانّما یجدی فیما لو حصل القطع. و لو سلّم أنّه یجدی و لو لم یحصل، فانّما یجری فیما لا یکون هناک مجال لاصالهٔ البراءهٔ أو الاشتغال، کما فی دوران الامر بین الوجوب و الحرمهٔ التّعیینین، لا فیما یجری، کما فی محلّ الاجتماع، لاصالهٔ البراءهٔ عن حرمته، فیحکم بصحّته و لو قیل بقاعدهٔ الاشتغال فی الشّک فی الاجزاء و الشّرائط، فانّه لا مانع عقلا الا فعلیّهٔ الحرمهٔ المرفوعهٔ بأصالهٔ البراءهٔ عنها عقلا و نقلا [۱].

نمی‌پذیریم یعنی: قاعده مزبور در موردی اجرا می‌شود که: با یک واجب مسلّم و یک حرام قطعی مواجه باشیم امّا خارجا نتوانیم هر دو را رعایت کنیم، یا باید واجب را رعایت نمود و مرتکب حرام شد یا اینکه حرام را ترک و در نتیجه، واجب را رعایت و اتیان نمود. در فرض مذکور، شما می‌توانید، بگوئید: دفع مفسده از جلب منفعت، اولی هست امّیا در محلّ بحث، چنین مسأله‌ای مطرح نیست و نمی‌توان قاعده مزبور را اجرا نمود زیرا: ما از ابتدا متحیّر هستیم که حکم، الهی صلات در دار غصبی آیا حرمت است یا وجوب، «امتناعی» می‌گوید: از نظر عقل نباید دو حکم، مطرح باشد و نمی‌دانیم آن حکم الهی در مورد صلات در دار غصبی آیا وجوب است یا حرمت لذا می‌گوئیم این مسئله، به من و شما- مکلّفین- ارتباط ندارد بلکه مربوط به شارع مقدّس می‌باشد.

[۱]- ج: اگر قبول کنیم که قاعده مذکور، مربوط به محلّ بحث هست، اشکال ما این است که: آن قاعده، در صورتی مفید و کارساز است که برای انسان، قطع حاصل شود. و ظاهرا مقصود ایشان این است که آیا اولویّت دفع مفسده نسبت به جلب منفعت، قطعیّه هست و شما نسبت به آن، قاطع هستید یا اینکه غیر قطعیّه هست؟

اگر اولویّت مذکور، قطعیّه باشد، کارساز است امّا اگر غیر قطعیّه شد فائده‌ای ندارد بلکه ابتدا باید دلیلی بر حجّیّت و اعتبار آن اقامه نمود.

د: اگر باز هم مماشات کنیم و بگوئیم حق با شماست لکن باید بدانید قاعده مذکور در

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۶۱

مواردی کارساز است که: امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد و هیچ مجالی برای اصل برائت یا اشتغال نباشد امّا اگر در موردی اصل برائت یا اشتغال توانست جریان پیدا کند نمی‌توان به قاعده مذکور تمسّک نمود.

سؤال: در چه موردی اصل برائت یا اشتغال می‌تواند جاری شود و در چه موردی نمی‌تواند جریان پیدا کند؟

جواب: اگر امر، دائر بین وجوب تعیینی و حرام تعیینی باشد نمی‌توان به «اصل» تمسّک نمود مثلا شما نمی‌دانید اکرام زید در روز جمعه، واجب است یا حرام در این صورت می‌توان قاعده مذکور را اجرا نمود امّا مجالی برای تمسّک به «اصل» وجود ندارد.

امّیا در محلّ بحث: «حرام» تعیینی هست یعنی جمیع افراد غصب، محکوم به حرمت است امّیا «وجوب» آنکه تعیینی نیست و مکلّف، ملزم نیست در خانه غصبی نماز بخواند بلکه می‌تواند در مکان مباح، اتیان صلات نماید پس «واجب» از نظر عدم تعیّن، دارای بدل هست امّا وجوب از اصل واجب برطرف نمی‌شود[۱۹۸] و نهایتا می‌توانید بگوئید: نماز در دار غصبی، فاقد امر است امّا امر مربوط به اصل نماز- اقیموا الصّلاهٔ- به قوّت خود باقی و گریبان‌گیر مکلّف است منتها شما شک دارید که اگر صلات را در خانه غصبی اتیان نمائید، باطل است یا نه و علّت تردید در بطلان نماز، این است که: احتمال می‌دهید نماز در خانه مغصوب، حرام باشد و حرمت بر امر تقدّم داشته باشد، در این صورت، پاسخ ما این است که: شما یقین ندارید که «نهی» مقدّم باشد و صرف یک احتمال، مطرح است لذا

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۶۲

نسبت به حرمت، اصل برائت جاری می‌کنید و چنانچه اصالت البرائت جاری شد، نتیجه‌اش این است که: صلات در دار غصبی دچار مانع و مبغوضیّت موجب بطلان نیست پس نماز در خانه مغصوب، صحیح است.

قوله: «... و لو قیل بقاعدهٔ الاشتغال ۱۹۹] فی الشک فی الاجزاء و الشرائط[۲۰۰] ...».

در فرض مسئله، نماز در خانه غصبی، صحیح است گرچه گفته شود در دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی باید قاعده اشتغال را جاری نمود زیرا: در آنجا ریشه و اصل مانعیّت برای ما معلوم نیست امّا در محلّ بحث، علّت مانعیّت، حرمت است. اگر صلات در دار غصبی، حرام باشد، مانعیّت دارد در غیر این صورت مانعیّت ندارد و در نفس حرمت، اصل برائت جاری می‌شود.

خلاصه: تاکنون در محلّ بحث، قائل به اجراء برائت شده‌ایم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۶۳

نعم لو قیل ۲۰۱] بأنّ المفسدهٔ الواقعیهٔ الغالبهٔ مؤثّرهٔ فی المبغوضیهٔ و لو لم تکن [الغلبهٔ] بمحرزهٔ، فاصالهٔ البراءهٔ غیر جاریهٔ [غیر مجدیهٔ] بل کانت أصالهٔ الاشتغال بالواجب لو کان عبادهٔ محکّمهٔ و لو قیل بأصالهٔ البراءهٔ فی الاجزاء و الشّرائط، لعدم تأتّی قصد القربهٔ مع الشّک فی المبغوضیّهٔ، فتأمّل [۱].

---

[۱]- ممکن است کسی بگوید در محلّ بحث، اصالت الاشتغال جاری می‌شود نه اصل برائت زیرا برائت در موردی جریان پیدا می‌کند که هم در «حرمت» و هم در «ملاک حرمت» شک داشته باشیم به خلاف محلّ بحث که ملاک حرمت برای ما مسلّم است منتها نمی‌دانیم ملاک حرمت بر ملاک امر غلبه پیدا کرده است یا نه، در این صورت می‌گوئیم اگر علم به اصل ملاک حرمت داشته باشید، همان علم، تکلیف را- در هر مرتبه‌ای که باشد- بر شما منجّز می‌کند مثلا اگر اجمالا بدانید فلان شیء، حرام است اما مرتبه حرمت را ندانید که آیا از مراتب ضعیف، متوسّط و یا قوی هست، همان علم به اصل حرمت، کافی هست که تکلیف را بر شما منجّز کند زیرا اصل و اساس آن برای شما مسلّم و معلوم است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۶۴

و منها: الاستقراء، فانّه یقتضی ترجیح جانب الحرمهٔ علی جانب الوجوب کحرمهٔ الصّلاهٔ فی أیّام الاستظهار، و عدم جواز الوضوء من الإناءین المشتبهین [۱].

در محلّ بحث هم ممکن است بگوئیم: اصل مفسده صلات در خانه مغصوب از نظر شما مسلّم است منتها مرتبه و اندازه مفسده را از نظر غلبه بر ملاک امر و عدم غلبه نمی‌دانید، لذا می‌گوئیم در این صورت، لازم نیست مرتبه آن را بدانید اگر آن مفسده به حسب واقع بر ملاک امر غلبه داشته باشد- گرچه مرتبه آن را ندانید- چون اصل مفسده، مسلّم است، همان عنوان غالبش گریبان‌گیر شما- مکلّف- هست و عنوان غالبش این است که نماز را باطل می‌کند، اگر مفسده بر ملاک امر، غالب شد مقتضی بطلان عبادت است لذا شما تردید می‌کنید که آیا عبادت شما در این فرض، صحیح است یا نه یعنی:

عملی را به‌عنوان عبادت اتیان می‌نمائید و اصل ملاک مبغوضیّت در آن برای شما مسلّم است اما نمی‌دانید مبغوضیّت آن در چه رتبه‌ای است، چنین وضعی اقتضا می‌نماید که انسان نتواند به آن صلات در خانه مغصوب، قصد قربت نماید و اگر نتوانستیم قصد قربت کنیم نتیجتا بنا بر اصل اشتغال، آن نماز، محکوم به بطلان است- گرچه در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت شوید.

قوله: «فتأمّل»: مصنّف رحمه اللّه وجهی برای آن بیان نمودند که ما آن را در پاورقی کتاب ذکر نمودیم.

۳- استقرا

[۱]- سوّمین وجهی که برای ترجیح جانب نهی بر امر- در بحث اجتماع امر و نهی- بنا بر قول به امتناع ذکر شده، «استقرا» می‌باشد. گفته‌اند در فقه در مواردی که امر، دائر بین وجوب و حرمت- مردّد بین حکمین- بوده شارع مقدّس، جانب حرمت را بر وجوب مقدّم داشته لذا ما به لحاظ آن موارد استکشاف می‌کنیم که این مسئله کلّیّت دارد و هرکجا امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد، حرمت بر وجوب، مقدّم است که اینک به ذکر آن موارد می‌پردازیم:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۶۵

۱- زنی که در ایّام استظهار[۲۰۲] بسر می‌برد، اتیان صلات در آن ایّام بر او حرام است.

فرض مذکور از مواردی است که جانب حرمت بر وجوب غلبه داده شده زیرا آن خونی که رؤیت شده اگر دم حیض باشد «تحرم الصّلاة معه» و اگر خون غیر حیض باشد «تجب الصّلاة معه» پس امر، دائر بین وجوب و حرمت نماز است و آن زن به خاطر عدم تشخیص دم نمی‌داند که آیا نماز بر او واجب است یا حرام، گفته‌اند جانب حرمت بر وجوب ترجیح دارد و حکم کرده‌اند که نماز در ایّام استظهار، حرام است.

۲- اگر مکلّفی دو ظرف آب و علم اجمالی داشته باشد که آب یکی از آن دو ظرف، طاهر و دیگری متنجّس است در این صورت ابتداء امر، دائر بین وجوب و حرمت است یعنی: «ان کان الماء طاهرا یجب الوضوء به و ان کان الماء نجسا یحرم التّوضؤ به».

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: طبق روایات ۲۰۳] و فتاوا مکلّف نمی‌تواند با آب هیچ‌یک از آن دو ظرف وضو بگیرد بلکه باید آن دو را کنار بگذارد و به جای وضو، تیمّم نماید.

آیا فرض مذکور از مواردی نیست که امر، دائر بین وجوب و حرمت است و شارع مقدّس، جانب حرمت را بر وجوب مقدّم داشته؟ اگر جانب وجوب تقدّم پیدا می‌کرد، وظیفه مکلّف نمی‌بایست به تیمّم انتقال پیدا کند بلکه باید او وضو می‌گرفت و حرمت برداشته می‌شد.

هیچ وجهی برای صرف‌نظر کردن از آب آن دو ظرف نیست غیر از اینکه جانب حرمت را بر وجوب مقدّم داشته‌اند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۶۶

و فیه: أنّه لا دلیل علی اعتبار الاستقراء ما لم یفد القطع.

و لو سلّم، فهو لا یکاد یثبت بهذا المقدار. و لو سلّم، فلیس حرمة الصّلاة فی تلک الایّام، و لا عدم جواز الوضوء منهما مربوطا بالمقام، لانّ حرمة الصّلاة فیها انّما تکون لقاعدة الامکان و الاستصحاب المثبتین لکون الدّم حیضا، فیحکم بجمیع أحکامه و منها حرمة الصّلاة علیها، لا لاجل تغلیب جانب الحرمة کما هو المدّعی. هذا لو قیل بحرمتها الذاتیّة فی أیّام الحیض، و الا فهو خارج عن محلّ الکلام. و من هنا انقدح أنّه لیس منه ترک الوضوء من الإناءین، فانّ حرمة الوضوء من الماء النّجس لیس الا تشریعیّا، و لا تشریع فیما لو توضّأ منهما احتیاطا، فلا حرمة فی البین غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما و لو کذلک بل اراقتهما کما فی النّصّ لیس الا من باب التّعبّد، أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهرا بحکم الاستصحاب، للقطع بحصول النّجاسة حال ملاقاة المتوضّئ من الاناء الثّانیة، امّا بملاقاتها، أو بملاقاة الاولی، و عدم استعمال مطهر بعده و لو طهر بالثّانیة مواضع الملاقاة بالاولی نعم لو طهرت علی تقدیر نجاستها بمجرّد ملاقاتها بلا حاجة الی التّعدّد أو انفصال الغسالة لا یعلم تفصیلا بنجاستها و ان علم بنجاستها حین ملاقاة الاولی أو الثّانیة اجمالا، فلا مجال لاستصحابها بل کانت قاعدة الطّهارة محکّمة [۱].

نتیجه: با توجه به موارد مذکور، یک قاعده کلّی کشف می‌کنیم: در هر موردی که امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد، جانب حرمت بر وجوب، مقدّم است پس در محلّ بحث- صلات در دار غصبی- ما که قائل به امتناع هستیم و می‌گوئیم نباید اجتماع حکم

وجوبی و تحریمی شود بلکه باید یک حکم، ثابت باشد، آن حکم را از طریق استقرا استکشاف می‌کنیم که عبارت از حرمت است پس نماز در خانه غصبی، منهیّ عنه و محرّم است.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: اشکالاتی بر استدلال مذکور، وارد است که اینک به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۶۷

الف: آیا استقراء مذکور، قطعی هست یا ظنّی و آیا شما در اثر تتبع دو مورد، قاطع می‌شوید که هرکجا امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد، حرمت بر وجوب، مقدّم است؟

اگر نسبت به آن، قاطع می‌شوید[۲۰۴]، مانعی ندارد زیرا قطع حجّیّت دارد امّا اگر نسبت به آن ظن پیدا می‌کنید، دلیلی بر حجّیّت استقراء ظنّی نداریم- مظنّه، نیاز به دلیل بر حجّیّت دارد و اصل اوّلی در ظنون، عدم حجّیّت است.

ب: برفرض که استقراء ظنّی هم حجّت باشد آیا با ملاحظه دو موردی که شما ارائه نمودید، استقرا تحقّق پیدا می‌کند؟

در باب استقرا باید اکثر افراد و مصادیق را ملاحظه کرد بعدا ادّعای استقرا نمود نه این که دو مورد را ملاحظه و سپس ادّعای استقرا نمود.

ج: اشکال مهم در محلّ بحث، این است که آن دو موردی را که شما برای اثبات استقرا ارائه نمودید اصلا ارتباطی به بحث فعلی ندارد زیرا در ما نحن فیه- صلات در دار غصبی- دو خصوصیّت، معتبر است لذا باید ببینیم باتوجّه به آن دو ویژگی در موردی جانب حرمت بر وجوب غلبه پیدا کرده است یا نه؟

خصوصیّت اوّل: آن حرمتی که ما درباره آن بحث می‌کنیم- و در مقابل وجوب قرار دارد- باید «ذاتی» باشد یعنی: مخالفت با آن، موجب استحقاق عقوبت شود، آن حرام، مبغوض مولا می‌باشد و مفسده کامل در آن تحقّق دارد مانند تصرّف در خانه مغصوب که حرمتش ذاتی و مانند شرب خمر است.

خصوصیّت دوّم: در محلّ بحث فقط امر، دائر بین وجوب و حرمت است بدون این که «اصل» یا «اماره‌ای» باعث تعیین و ترجیح یکی از طرفین باشد مانند صلات در دار

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۶۸

غصبی که هیچ وجهی برای ترجیح جانب امر یا نهی وجود ندارد.

سؤال: آیا آن دو ویژگی در دو موردی که شما ارائه نمودید، تحقّق دارد یا نه؟

جواب: اوّلا: اشکال ما این است که حرمت اتیان صلات در ایّام حیض، «ذاتی» نیست تا چه رسد به ایّام استظهار. اگر زنی در ایّام حیض، اشتغال به نماز پیدا کند حرمتش «تشریعی» هست. خواندن نماز در ایّام حیض، مانند تصرّف در مال مغصوب و شرب خمر نیست. معنای حرمت تشریعی، این است که آن مکلّف، قصد تقرّب به وسیله یک عملی نموده که آن عمل در حال حیض، صلاحیّت مقربیّت نداشته و الّا اتیان صلات در دوران حیض به آن معنا موجب استحقاق عقاب نیست.

ثانیا: برفرض که قبول کنیم حرمت صلات در ایّام حیض، ذاتی هست و بگوئیم کسی که در حال حیض، نماز می‌خواند کأنّ شرب خمر نموده و این نوع حرام را مرتکب شده لکن آن ویژگی دوّم که در محلّ بحث اخذ شده بود- یعنی عدم اصل یا اماره بر تعیین و ترجیح یک طرف- در مورد نماز در ایّام استظهار وجود ندارد زیرا در فرض مذکور، اماره تحقّق دارد.

بیان ذلک: الف: گاهی ایّام استظهار بعد از عادت است مثلا زنی ایّام عادت او هفت روز است امّا روز هشتم هم رؤیت دم می‌کند لکن نمی‌داند «هذا حیض ام لیس بحیض» در فرض مذکور «اوّلا» استصحاب بقاء حیض، مقتضی حیضیّت است و اصالت بقاء حیض، جانب حیض و حرمت را ترجیح می‌دهد و احد الحکمین را معیّن می‌کند و در نتیجه، تمام احکام حیض از جمله حرمت اتیان صلات برآن مترتّب می‌شود.

و ثانیا در فرض مذکور، شارع مقدّس «قاعده امکان» را معتبر نموده یعنی: «کلّ ما امکن ان یکون حیضا فهو محکوم بکونه حیضا» هر خونی که امکان داشته باشد عنوان حیضیّت برآن منطبق شود، شارع مقدّس، نفس امکان را اماره بر حیضیّت قرار داده پس

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۶۹

قاعده مزبور، تعبّدی و در باب حیض، مطرح است لذا نفس قاعده امکان، اماره‌ای هست که جانب حرمت را غلبه داده درحالی‌که گفتیم محلّ نزاع در موردی است که اماره یا اصلی بر تعیین و ترجیح یک طرف نباشد لذا می‌گوئیم: مثال شما ارتباطی به بحث فعلی ندارد.

ب: چنانچه ایّام استظهار، قبل از شروع عادت باشد یعنی رؤیت دم می‌شود لکن مشخّص نیست که حیض است یا نه در این صورت هم فقط قاعده امکان جاری می‌شود که ارتباطی به محلّ نزاع ما ندارد چون اماره بر غلبه جانب حرمت تحقّق دارد و بحث ما در موردی است که اصل یا اماره‌ای بر تعیین و ترجیح یک طرف نباشد.

امّا مسأله وضو به آب انائین مشتبهین: از نظر فقهی نکاتی در آن هست که باید دقّت بیشتری نسبت به آن داشت.

سؤال: اگر علم تفصیلی به تنجس آبی داشته باشیم آیا وضو گرفتن با آن، حرمت ذاتی دارد یا نه به عبارت دیگر: اگر فردی با آن آبی که قطعا متنجس شده وضو گرفت «کأنّه شرب الخمر»، حرمت ذاتی و استحقاق عقوبت دارد؟ یا اینکه آن عمل که شامل مسح و غسل هست، اثری ندارد و او به توسط وضو با آب متنجس، قصد تقرّب کرده، در حالی که شارع مقدّس، وضو با آب متنجس را باطل می‌داند؟

بلااشکال و مسلّما حرمت آن، ذاتی نیست بلکه تشریعی می‌باشد.

اگر آن حرمت، تشریعی هست پس در انائین مشتبهین که امر، دائر بین آب طاهر و متنجس هست چرا وضو با آن دو آب، اشکال داشته باشد؟ کسی که با آن دو آب وضو می‌گیرد، هدف واقعیش این است که با آب پاک، تحصیل طهارت نماید و به وسیله وضو با آب طاهر، قصد تقرّب می‌کند منتها چون نمی‌داند کدام آب، پاک است مجبور می‌شود با آب هر دو ظرف، وضو بگیرد لذا طبق قاعده نباید وضو با آب انائین مشتبهین مانعی داشته باشد. حرمت تشریعی در موردی است که مکلّف به وسیله وضو با آب

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۷۰

متنجّس قصد تقرّب کند امّا در محلّ بحث، قصد تقرّب به وسیله وضو با آب متنجّس نشده لذا حرمت تشریعی تحقّق پیدا نمی‌کند و حرمت ذاتی هم که از اوّل، مطرح و متحقّق نبوده.

سؤال: چرا مستفاد از روایت، این است که مکلّف باید آب آن دو ظرف را بریزد و تیمّم کند؟- در روایت، چنین آمده: «یهریقهما».

جواب: الف: ممکن است بگوئیم روایت مزبور برخلاف قاعده، یک حکم تعبدی را ثابت می‌کند.

ب: اگر مکلّف بخواهد با آب آن دو ظرف مشتبه وضو بگیرد، مواضع وضوی او، متنجس و به نجاست خبثی مبتلا می‌شود لذا شارع مقدّس برای اینکه مکلّف، گرفتار نجاست خبثی نشود، دستور اراقه آب آن دو ظرف را صادر کرده است.

سؤال: چگونه و به چه کیفیّتی مکلّف، گرفتار نجاست خبثی می‌شود؟

جواب: فرضا مکلّف، اوّل با ظرف «الف» وضو گرفت بعد از اتمام وضو که بنا دارد با ظرف «ب» وضو بگیرد، قاعدتا اوّل، مواضع وضو را با آب ظرف «ب» به حسب ظاهر تطهیر می‌کند سپس مشغول وضو به وسیله آب ظرف «ب» می‌شود وقتی او آب را بر دست خود به‌عنوان تطهیر می‌ریزد به مجرّد اینکه آب ظرف «ب» با دست او ملاقات پیدا کرد در همان لحظه هم یقین پیدا می‌کند که آن موضع، متنجس است زیرا:

اگر آب ظرف «الف» متنجس بوده، هنوز مطهری نیامده، در مطهّر، «تعدّد»- دو مرتبه آب ریختن- لازم است، چنانچه بگوئید تعدّد، لازم نیست بلکه «انفصال [۲۰۵]» غساله، شرط

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۷۱

است، هنوز انفصال غساله تحقّق پیدا نکرده پس به مجرّد ملاقات آب ظرف «ب» با محل، همان لحظه، مکلّف یقین دارد که «هذا نجس» زیرا اگر آب ظرف «الف» متنجس بوده تاکنون مطهر نیامده و چنانچه آب ظرف «ب» متنجس بوده الآن تنجس تحقّق پیدا کرده خلاصه اینکه در لحظه ملاقات آب ظرف «ب» با موضع وضو «یعلم علما تفصیلیا بنجاسة هذا العضو» و هنگامی که علم تفصیلی به تنجس آن عضو پیدا شد چه مطهری آمده؟ هر قدر هم شما با آب ظرف «ب» تطهیر نمائید، نمی‌دانید که آب ظرف «ب» طاهر است یا متنجس، اگر طاهر باشد، مطهر است چنانچه متنجس باشد، مطهر نیست بنابراین، علم تفصیلی به نجاست آن عضو و شك در حصول مطهّر دارید در این صورت، استصحاب نجاست در آن موضع جریان پیدا می‌کند و در نتیجه بعد از اتمام وضو به وسیله آب ظرف «ب» به مقتضای استصحاب، تمام مواضع وضو، متنجس است و مطهّری نیامده.

نتیجه: ممکن است بگوئیم «روایت» ناظر به این مطلب است: برای اینکه مکلّف، گرفتار نجاست خبثی ۲۰۶] نشود، فرمان به اهراق آب آن دو اناء مشتبه داده شده.

آری اگر کسی در باب تطهیر متنجس، قائل شد که نه تعدّد، شرط است و نه انفصال غساله در این صورت به مجرّدی که آب مطهر با دست متنجس ۲۰۷] ملاقات نمود، پاك می‌شود و نتیجه قول مذکور، این است که: شما زمان مشخّصی را نمی‌توانید، معیّن کنید که در آن زمان، علم تفصیلی به تنجس دست خود داشته‌اید، نمی‌توانید بگوئید در فلان لحظه یقین دارم دستم متنجس بوده چون در هیچ لحظه‌ای علم تفصیلی به تنجس

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۷۲

الامر الثّالث ۲۰۸]: الظّاهر[۲۰۹] لحوق تعدّد الاضافات بتعدّد العنوانات و الجهات فی أنّه لو کان تعدّد الجهة و العنوان کافیا مع وحدة المعنون وجودا فی جواز الاجتماع کان تعدّد

دست ندارید بلکه فقط «علم اجمالی» دارید که دست شما در یک زمانی متنجس شد امّا نمی‌دانید آن موقع، زمان ملاقات با آب ظرف «الف» بوده یا زمان ملاقات با ظرف «ب» که در این صورت، مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند:

«لا مجال لاستصحابها[۲۱۰] [لکونهما کمجهولی التاریخ بل کانت قاعدة الطهارة محکّمة».

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۷۳

الاضافات مجدیا، ضرورة أنّه یوجب أیضا اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة و المفسدة، و الحسن و القبح عقلا، و بحسب الوجوب و الحرمة شرعا، فیکون مثل «أکرم العلماء و لا تکرم الفساق» من باب الاجتماع «کصلّ و لا تغصب» لا من باب التّعارض الا اذا لم یکن للحکم فی أحد الخطابین فی مورد الاجتماع مقتض کما هو الحال أیضا فی تعدّد العنوانین. فما یتراءی منهم من المعاملة مع مثل «أکرم العلماء و لا تکرم الفسّاق» معاملة تعارض العموم من وجه انّما یکون بناء علی الامتناع، أو عدم المقتضی لاحد الحکمین فی مورد الاجتماع [۱].

[تنبیه سوم:] الحاق تعدّد اضافات به تعدّد جهات

اشاره

[۱]- ظاهر، این است که تعدّد اضافات در حکم تعدّد عناوین است.

بیان ذلک: گاهی عنوان، متعدّد است مثل اینکه گفتیم: صلات در دار غصبی، دارای دو عنوان است یکی عنوان غصبیّت و دیگری صلاتیّت، وجوب، متوجّه نماز و حرمت، متوجّه عنوان غصب است. ضمنا بیان کردیم که بنا بر جواز اجتماع، هر دو حکم، جاری است و بنا بر امتناع از باب تزاحم، اقوی الملاکین را اخذ می‌کنیم و اگر ملاک اقوا مشخّص نبود، مسأله تعارض، مطرح می‌شود.

گاهی هم اضافه- و نسبت- متعدّد است. مثال: «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق»، در مورد عالم فاسق، اجتماع دو عنوان، مطرح نیست بلکه اجتماع دو اضافه ۲۱۱] و دو نسبت تحقّق دارد[۲۱۲].

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۷۴

مصنّف رحمه اللّه: تعدّد اضافه و نسبت به تعدّد عنوان، ملحق است.

اگر در بحث اجتماع امر و نهی، قائل شویم تعدّد عنوان، باعث جواز اجتماع امر و نهی می‌شود، تعدّد اضافه هم سبب می‌شود اجتماع امر و نهی، جائز شود یعنی: در مورد عالم فاسق می‌گوئیم: اکرام از جهت علم، واجب و از نظر فسق، حرام است و اگر قائل به امتناع شویم و بگوئیم تعدّد عنوان، سبب جواز اجتماع و تعدّد معنون نمی‌شود[۲۱۳] در مورد عالم فاسق هم می‌گوئیم اجتماع امر و نهی، جائز نیست یعنی: یا اکرام، واجب است یا حرام.

سؤال: چرا علما در مثل «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق»، توجّهی به مسأله اجتماع ننموده و نگفته‌اند با تعدّد اضافه، ممکن است اکرام عالم فاسق، هم واجب و هم حرام باشد بلکه معامله تعارض- عموم و خصوص من وجه- با آن نموده‌اند به عبارت دیگر چرا در «صلّ» و «لا تغصب»، مسأله اجتماع امر و نهی ولی در مورد «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» بحث تعارض، مطرح است- نه تزاحم.

جواب: الف: یا به خاطر این است که علما قائل به امتناع اجتماع هستند و نسبت به مجمع- عالم فاسق- اقوا ملاکا را تشخیص نداده‌اند لذا با آن دو، معامله تعارض نموده‌اند.

ب: یا به خاطر این است که در مورد اجتماع- نسبت به هر دو حکم- مقتضی را احراز ننموده‌اند[۲۱۴] به عبارت دیگر: خارجا متوجّه شده‌اند که نسبت به عالم فاسق فقط یک مقتضی هست یعنی: یا مقتضی اکرام تحقّق دارد یا مقتضی حرمت لذا با آن دو دلیل، معامله متعارضین- عموم و خصوص من وجه- نموده‌اند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۷۵

فصل: فی أنّ النّهی عن الشّیء هل یقتضی فساده أم لا؟ و لیقدّم أمور: [۱].

الاوّل: أنّه قد عرفت فی المسألة السابقة الفرق بینها و بین هذه المسألة، و أنّه لا دخل للجهة المبحوث عنها فی احداهما بما هو جهة البحث فی الاخری، و أنّ البحث فی هذه المسألة فی دلالة النّهی بوجه یأتی تفصیله علی الفساد، بخلاف تلک المسألة، فانّ البحث فیها فی أن تعدّد الجهة یجدی فی رفع غائلة اجتماع الامر و النّهی فی مورد الاجتماع أم لا [۲].

آیا نهی در شیء[۲۱۵]، مقتضی فساد آن شیء هست یا نه

اشاره

[۱]- آیا اگر نهیی به شیء تعلّق گرفت، مقتضی فساد آن هست یا نه؟ به عبارت دیگر: اگر بیعی- یا عبادتی- متعلّق نهی واقع شد، مثلا شارع مقدّس فرمود «لا تبع ما لیس عندک» آیا نهی مذکور اقتضا می‌کند که آن معامله- یا عبادت- علاوه بر اینکه محرّم

هست، فاسد هم باشد یا نه؟

برای پاسخ به سؤال مذکور باید قبلا اموری را به‌عنوان مقدّمه بیان کرد.

۱- فرق بین بحث فعلی با بحث اجتماع امر و نهی [۲۱۶] چیست؟

[۲]- مسلّما بین دو مسئله، فرق هست. قبلا هم بیان کردیم که: ابتدا باید ملاک و ضابطه تعدّد مسائل در هر علمی مشخّص شود تا ببینیم چه چیز سبب می‌شود که دو مسئله عنوان کنیم و چه سبب می‌شود که نتوان دو مسئله عنوان نمود.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۷۶

قاعده کلّی، این است که اختلاف جهات و حیثیّات بحث، سبب می‌شود که مسائل تعدّد پیدا کند- گرچه موضوع و موردشان متّحد باشد- مثلا گاهی شما جسمی را از جهت نیاز به «حیّز» موضوع بحث، قرار می‌دهید این یک مسئله هست و گاهی همان جسم را از نظر معروضیّت للبیاض و السّواد مورد بحث قرار می‌دهید که این یک مسئله دیگر است پس اگر بنا باشد مسأله‌ای از مسأله دیگر ممتاز شود، امتیاز و تغایرش فقط به اختلاف جهت بحث است.

جهت بحث فعلی با قبلی، مختلف است. بحث فعلی ما این است که آیا تعلّق نهی، ملازم با فساد منهی عنه هست یا نه یعنی: آیا بین نهی و فساد، اقتضا و ملازمه وجود دارد یا نه امّا در مسأله اجتماع امر و نهی، بحث ما این بود که: آیا تمایز دو عنوان مانند صلات و غصب- درعین‌حال که خارجا اتّحاد وجودی دارند- مانعیّتی از اجتماع امر و نهی دارد یا اینکه تمایز عنوانین مذکورین می‌گوید مانعیّتی از اجتماع امر و نهی وجود ندارد.

کأنّ در مورد صلات در خانه غصبی از دو جهت بحث می‌شود:

۱- آیا عنوان صلاتیّت و عنوان غصبیّت می‌تواند امر و نهی را جمع کند یا نه؟

۲- اگر صلات فرضا متعلّق نهی واقع شد آیا تعلّق نهی، مقتضی بطلان و فساد نماز هست یا نه؟

به عبارت دیگر: بحث قبلی در این بود که: آیا تعدّد عنوانین، رافع استحاله هست یا نه، امّا بحث فعلی این است که: آیا مبغوضیّت، ملازم با بطلان هست یا نه لذا می‌گوئیم:

اصلا بین آن دو عنوان و مسئله، ارتباطی نیست [۲۱۷].

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۷۷

الثّانیّ: أنّه لا يخفى أنّ عدّ هذه المسألة من مباحث الالفاظ انّما هو لاجل أنّه فی الاقوال قول بدلالته على الفساد فى المعاملات مع انكار الملازمة بينه و بين الحرمة التى هى مفاده فيها، و لا ينافى ذلك [۲۱۸] أنّ الملازمة- على تقدير ثبوتها فى العبادة- انّما تكون بينه و بين الحرمة و لو لم تكن مدلولة بالصّيغة، و على تقدير عدمها تكون منتفية بينهما، لامكان أن يكون البحث معه فى دلالة الصيغة بما تعمّ دلالتها بالالتزام، فلا تقاس بتلك المسألة التى لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس، فتأمّل جيّدا [۱].

۲- بحث فعلی از مباحث الفاظ هست

[۱]- در مقدّمه چهارم از مقدّمات بحث اجتماع امر و نهی مفصّلا بیان کردیم که آن بحث، یک مسأله عقلی محض است و ارتباطی به عالم الفاظ ندارد.

سؤال: آیا بحث فعلی ۲۱۹] را می‌توان از مباحث لفظی دانست یا نه؟

جواب: آری! علّتش هم این است که در بین اقوال در مسئله، یک قول، این است که:

نهی در «معاملات» مقتضی فساد هست ۲۲۰].

آیا منظور آن قائل، این است که نهی، دالّ بر حرمت و حرمت عقلا ملازم با فساد آن

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۷۸

شیء محرّم است؟ خیر! او می‌گوید: حرمت، ملازم با فساد معامله نیست اگر معامله‌ای محرّم و مبغوض مولا شد چرا باطل باشد، معامله، مانند عبادت نیست که اگر مبغوض واقع شد، نتواند «مقرّب» باشد، چنانچه معامله‌ای مبغوض خداوند متعال واقع شد مبغوضیّت معامله، اقتضای فساد ندارد بلکه معامله، محرّم است درعین‌حال امکان دارد که صحیحا واقع شود زیرا در معاملات، قصد قربت، معتبر نیست.

سؤال: شما که حرمت را مقتضی فساد نمی‌دانید پس چرا می‌گوئید اگر نهیی به معامله‌ای تعلّق گرفت و مولا فرمود «لا تبع ما لیس عندک» مع ذلک آن بیع، باطل است؟

جواب: نکته‌اش ۲۲۱] این است که دلیل- لا تبع ما لیس عندک- ظهور در ارشاد به فساد دارد و ما را به بطلان معامله ارشاد می‌کند کأنّ مفاد دلیل، این است که خودتان را در زحمت نیندازید و مال مردم را نفروشید چون این معامله واقع نمی‌شود پس حرمت و مبغوضیّت، دالّ بر فساد نیست بلکه نفس لفظ و نهی، ارشاد به بطلان و فساد معامله دارد.

آیا باتوجّه به قول مذکور می‌توان گفت این مسئله، یک مسأله عقلی محض است؟

خیر! زیرا باید با آن قائل بحث نمود و بررسی کرد که آیا نفس نهی و «لا تبع» ارشاد به فساد دارد یا نه پس مسأله مذکور، لفظیّه هست نه عقلیّه.

اشکال: در باب معاملات، بیان شما را پذیرفتیم امّا در بحث عبادات که مسئله، عقلیّه هست زیرا اگر نهی متعلّق به عبادت، مقتضی فساد باشد از طریق حرمت اقتضا می‌کند یعنی: عبادت، محرّم می‌شود و عبادت محرّم، مبغوض است و چیزی که مبغوض شد، صلاحیّت مقربیّت ندارد پس در باب عبادات، بحث ما به این ترتیب، عقلی هست که: آیا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۷۹

الثّالث: ظاهر لفظ النّهی و ان کان هو النّهی التّحریمیّ، الا أنّ ملاک البحث یعم التّنزیهی، و معه لا وجه لتخصیص العنوان، و اختصاص عموم ملاکه بالعبادات لا یوجب التّخصیص به، کما لا یخفی [۱].

بین «حرمت» و بین «فساد» عبادت، ملازمه هست یا نه ۲۲۲]؟

نتیجه: مسئله، دارای دو شق هست در قسمت معاملات، مربوط به باب الفاظ است امّا در باب عبادات، عقلی می‌باشد.

جواب: ما در باب عبادات هم مسئله را به این بیان، لفظی قرار می‌دهیم: در باب عبادات هم که نزاع در حکم عقل است که آیا عقل بین حرمت و فساد، ملازمه قائل است، نتیجتا بحث در دلالت التزامی هست. اگر ملازمه عقلی ثابت شد، نهی به دلالت التزامی- که یکی از اقسام دلالات لفظیّه هست- دلالت بر فساد می‌کند و چنانچه ملازمه نبود، دلالت التزامیّه هم مطرح نیست پس گرچه ریشه نزاع در باب عبادات بر محور حکم عقل، دور می‌زند امّا نتیجه‌اش را می‌توان به مباحث و عالم الفاظ برگرداند.

جمع‌بندی: هم در باب عبادات و هم در باب معاملات مسأله اقتضای نهی- للفساد- یک مسأله لفظیّه هست به خلاف بحث اجتماع امر و نهی که عقلیّه محضه بود و هیچ ارتباطی به مباحث الفاظ پیدا نمی‌کرد.

۳- ملاک بحث، شامل نهی «تنزیهی» هم می‌شود

اشاره

[۱]- سؤال: اینکه بحث می‌کنید آیا نهی از شیء، مقتضی فساد آن است یا نه،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۸۰

مقصود از «نهی» در عنوان بحث چیست؟

جواب: گرچه کلمه «نهی» در نهی تحریمی ظهور دارد لکن نزاع در این مسئله، اختصاص به نهی تحریمی ندارد و شامل نهی تنزیهی هم می‌شود.

توضیح ذلک: اینکه بحث می‌کنیم آیا نهی در «عبادت» مقتضی فساد آن هست یا نه، فرقی بین نهی تحریمی و کراهتی نیست زیرا: همان‌طور که حرمت با صحّت و مقرّبیّت منافات دارد، کراهت هم با مقرّبیّت منافات دارد. اگر عملی فی الجملهٔ مبغوض مولا واقع شد، چگونه می‌تواند مقرّب الی المولی باشد. همان‌طور که بین حرمت و فساد ملازمه هست بین کراهت و فساد هم ملازمه هست.

نتیجه: با توجه به نکته مذکور می‌گوئیم: مقصود از کلمه «نهی» در محلّ نزاع، اختصاص به نهی تحریمی ندارد و شامل نهی کراهتی هم می‌شود.

سؤال: اینکه ملاک بحث در نهی تنزیهی هم تحقّق دارد آیا هم در عبادات، صادق است و هم در معاملات یا اینکه در خصوص عبادات وجود دارد؟

جواب: مطلب در باب عبادات به همان نحو است که بیان کردیم لکن در باب معاملات، ممکن است کسی بگوید بین حرمت و «فساد» معامله، ملازمه هست امّا بین «کراهت» و فساد معامله، ملازمه نیست. شما هم که در فقه این‌همه معاملات مکروه- مانند کفن‌فروشی- را ملاحظه می‌نمائید، توهّم نمی‌کنید که کراهت، اقتضای فساد معامله را داشته باشد لذا در باب معاملات نمی‌توان دائره بحث را تعمیم داد بلکه در معاملات، نهی تحریمی، محلّ بحث است و در مورد نهی تنزیهی جای توهّم نیست که اقتضای فساد ندارد، همین مقدار که در عبادات، فرقی بین نهی تحریمی و تنزیهی نباشد، باعث می‌شود که ما عنوان محلّ نزاع را تعمیم دهیم و بگوئیم بین نهی تحریمی و تنزیهی فرقی نیست.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۸۱

کما لا وجه لتخصیصه بالنّفسیّ، فیعمّ الغیریّ اذا کان أصلیّا.

و أمّا اذا کان تبعیّا، فهو و ان کان خارجا عن محلّ البحث، لما عرفت أنّه فی دلالهٔ النّهی، و التّبعیّ منه من مقولهٔ المعنی، الا أنّه داخل فیما هو ملاکه، فانّ دلالته علی الفساد علی القول به فیما لم یکن للارشاد الیه انّما یکون لدلالته علی الحرمهٔ من غیر دخل لاستحقاق العقوبهٔ علی مخالفته فی ذلک، کما توهمه القمی قدّس سرّه. و یؤید[۲۲۳] ذلک أنه جعل ثمرهٔ النزاع فی أن الامر بالشیء یقتضی النهی عن ضده فساده اذ کان عبادهٔ، فتدبر جیدا [۱].

آیا نهی «غیری» هم داخل محلّ بحث هست یا نه؟

[۱]- مقدّمه: قبلا بیان کردیم که یکی از تقسیمات واجب، این است که آن را به نفسی و غیری تقسیم نموده‌اند. واجب نفسی، آن است که خودش مطلوبیّت دارد، اتیانش موجب استحقاق مثوبت و یا لااقل ترکش باعث استحقاق عقاب می‌شود. امّا واجب غیری، خودش مطلوبیّت ندارد بلکه برای «غیر» وجوب پیدا کرده و یکی از خصوصیّاتش این است که ترکش موجب استحقاق عقوبت

نمی‌شود و چنانچه کسی ذی‌المقدّمه‌ای را با ده مقدّمه ترک کند، چنین نیست که استحقاق یازده عقوبت داشته باشد بلکه فقط در برابر ترک ذی المقدّمه، مستحقّ یک عقوبت است.

تقسیم مذکور در باب «نهی» هم صادق است یعنی نهی بر دو قسم- نفسی و غیری- است که در ارتکاب و مخالفت با نهی نفسی، استحقاق عقاب هست امّا مخالفت با نهی غیری موجب استحقاق عقوبت نمی‌شود.

سؤال: در عنوان محلّ نزاع- النّهی عن الشّیء هل یقتضی فساده ام لا- اگر نهی، غیری باشد داخل محلّ نزاع هست یا نه؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۸۲

جواب: محقّق قمی رحمه اللّه توهّم نموده‌اند که: نزاع، اختصاص به نهی نفسی دارد لکن باید گفت در محلّ نزاع، فرقی بین نهی غیری و نفسی نیست و مسأله استحقاق و عدم استحقاق عقوبت، ارتباطی به ما نحن فیه ندارد. آنچه به محلّ بحث، مربوط می‌شود این است که: آیا حرمت، ملازم با فساد هست یا نه خواه آن حرمت، نفسی باشد یا غیری.

شاهد: در بحث «ضد» ثمره‌ای برای آن مسئله ذکر کرده‌اند که اینک به بیان آن می‌پردازیم: آیا امر به «ازاله» مقتضی نهی از «صلات» هست یا نه؟ اگر مقتضی باشد، صلات، عبادتی است که منهی عنه واقع شده و عبادت منهی عنه، باطل است پس ثمره قول به «اقتضا» بطلان صلات است- البتّه در صورت ترک ازاله.

سؤال: اینکه امر به شی‌ء، مقتضی نهی از ضد هست، آن نهی متعلّق به صلات، نفسی هست یا غیری؟

جواب: نهی مذکور، غیری هست زیرا در بحث ضد بیان کردیم که: قائلین به «اقتضا» غالبا بر مسأله مقدّمیّت، تکیه کرده و گفته‌اند: ترک صلات، مقدّمه ازاله هست، ازاله که واجب شد ترک صلات هم مقدّمه ازاله و دارای وجوب می‌شود و وجوب آن، مقدّمی- غیری- می‌باشد، اگر ترک صلات، وجوب غیری پیدا کرد، فعل صلات، حرام می‌شود و حرمتش هم از سنخ همان وجوب [۲۲۴] هست. اگر ترک شی‌ء وجوب غیری پیدا کرد، فعلش هم حرمت غیری دارد پس نهی متعلّق به فعل صلات [۲۲۵]، غیری هست و مع ذلک گفته‌اند آن نهی غیری، اقتضای فساد نماز را دارد پس چرا محقّق قمی رحمه اللّه نزاع را اختصاص به نهی نفسی داده‌اند بلکه باید گفت: نهی، اعم از نفسی و غیری هست و قائلین به اقتضای فساد در هر دو، حکم به ملازمه بین حرمت و فساد می‌نمایند پس نتیجتا بین نهی نفسی و

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۸۳

غیری هم در محلّ بحث، فرقی نیست.

آیا نهی «تبعی» هم داخل محلّ نزاع هست یا نه؟

مقدّمه: قبلاـ واجب را به «اصلی» و «تبعی» تقسیم کردیم و اختلافی هم بین مشهور و مصنّف در معنای اصلی و تبعی بود یعنی: مشهور، اصالت و تبعیّت را مربوط به مقام اثبات می‌دانستند امّا مصنّف، مربوط به مقام ثبوت می‌دانست. تفصیل مذکور- تقسیم واجب به اصلی و تبعی- در باب نهی هم جریان دارد یعنی: «النّهی امّا ان یکون اصلیّا و اما ان یکون تبعیّا».

مهم‌ترین اقسام نهی، همان نهی اصلی هست که مسلّما داخل بحث فعلی می‌باشد لکن در نهی تبعی اشکالی هست که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

توضیح ذلک: نهی تبعی، دارای لفظ نیست بلکه با دلالاتی شبیه دلالت ایما و اشاره از لفظ استفاده می‌شود بدون اینکه لفظی دلالت برآن داشته باشد.

طبق آن نظری که مشهور در باب اصالت و تبعیّت داشتند، آیا نهی تبعی هم داخل محلّ بحث هست یا نه؟

مصنّف رحمه اللّه: خیر! زیرا عنوان بحث، این است: («النّهی» عن الشّیء هل یقتضی فساده ام لا» و کلمه نهی، ظاهرش این است که

لفظی داشته باشیم و آن لفظ بر نهی دلالت نماید درحالی‌که در باب نهی تبعی، لفظی نداریم که دلالت بر نهی کند بلکه از کلام استفاده می‌شود بدون اینکه مدلول مطابقی آن باشد لذا عنوان محلّ بحث، شامل نهی تبعی نمی‌شود امّا از نظر ملاک بحث- ملازمه بین حرمت و فساد- فرقی بین آن دو نیست همان‌طور که در نهی اصلی، حرمت تحقّق دارد و بین حرمت و فساد مثلا ملازمه هست در نهی تبعی هم به همان کیفیّت است.

نتیجه: نفس عنوان بحث، شامل نهی تبعی نمی‌شود لکن ملاک نهی، شامل آن هست.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۸۴

الرّابع: ما یتعلّق به النّهی امّا أن یکون عبادة أو غیرها، و المراد بالعبادة هاهنا ما یکون بنفسه و بعنوانه عبادة له تعالی موجبا بذاته للتّقرّب من حضرته لو لا حرمته، کالسّجود و الخضوع و الخشوع له و تسبیحه و تقدیسه، أو ما لو تعلّق الامر به کان أمره أمرا عبادیّا لا یکاد یسقط الا اذا أتی به بنحو قربیّ کسائر أمثاله نحو صوم العیدین، و الصّلاة فی أیّام العادة [۱].

۴- معنای عبادت

[۱]- شیء که متعلّق نهی می‌باشد، گاهی عبادت است و گاهی غیر عبادت.

سؤال: عبادتی که حدّ اقل، امر استحبابی یا بالاتر، امر وجوبی به آن متعلّق شده و مأمور به هست، چگونه می‌تواند منهی عنه واقع شود تا بحث کنیم آیا نهیش مقتضی فساد هست یا نه؟

جواب: ابتدا عبادت را برای شما معنا می‌کنیم آنگاه ببینید، می‌تواند متعلّق نهی واقع شود یا نه.

چندین تعریف برای «عبادت» ذکر شده که تمام آن‌ها دچار اشکال و نقض و ابرام گشته امّا مصنف رحمه اللّه فرموده‌اند مقصود از عبادت متعلّق نهی- در محلّ بحث- یکی از این دو مطلب است:

الف: منظور از عبادت، آن چیزی است که «ذاتا»[۲۲۶] جنبه عبادیت دارد و نیاز به امر ندارد[۲۲۷]، مانند خضوع، خشوع و سجده در پیشگاه حضرت حق که ذاتا عبادت است و نیاز به تعبّد ندارد تا عنوان عبادت برای آن‌ها تحقق پیدا کند، بنا بر تعریف مذکور، چنانچه شیء که ذاتا عبادت است، متعلّق نهی قرار گرفت، می‌توان بحث کرد آیا نهی مذکور، مقتضی فساد هست یا نه؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۸۵

لا ما أمر به لاجل التّعبّد به و لا ما یتوقّف صحّته علی النّیّة. و لا ما لا یعلم انحصار المصلحة فیه فی شیء، کما عرف بکل منها العبادة، ضرورة أنّها بواحد منها لا یکاد یمکن أن یتعلّق بها النّهی. مع ما أورد علیها بالانتقاض طردا أو عکسا، أو بغیره، کما یظهر من مراجعة المطوّلات. و ان کان الاشکال بذلک فیها فی غیر محلّه، لاجل کون مثلها من التّعریفات لیس بحدّ و لا برسم، بل من قبیل شرح الاسم کما نبهنا علیه غیر مرّة، فلا وجه لاطالة الکلام بالنّقض و الابرام فی تعریف العبادة، و لا فی تعریف غیرها کما هو العادة [۱].

ب: عبادت، آن است که: «لو تعلّق الامر به کان امره امرا عبادیّا لا یکاد یسقط الا اذا اتی به بنحو قربی». مقصود، این است که اگر به جای نهی، امر به آن متعلّق شده بود، امرش عبادی بود و از ذمّه مکلّف، ساقط نمی‌شد مگر با قصد قربت، مانند صوم روز عید فطر که می‌گوئیم: عبادتی است که محرّم و عبادیّتش به این معنا است که:

صوم عید فطر به جای اینکه منهی عنه واقع شود اگر مانند روزه سائر ایّام ماه رمضان، مأمور به می‌شد، این صوم هم مانند سائر مصادیق صوم، عبادی بود و امرش بدون قصد قربت، ساقط نمی‌شد پس مقصود از تعلّق نهی به عبادت، این نیست که اکنون یک

عبادت فعلی مأمور به به امر استحبابی یا وجوبی داریم که نهی هم به آن تعلّق گرفته اگر چنین باشد کأنّ صددرجه از اجتماع امر و نهی، بالاتر و اصلا این مسئله، ممتنع است.

خلاصه: یا باید بگوئیم: مقصود از عبادت، عبادت ذاتی هست یا اینکه منظور، این است: «لو تعلّق الامر به کان امره امرا عبادیا ...».

[۱]- امّا آن معانی که دیگران برای عبادت ذکر کرده‌اند:

الف: «العبادهٔ ما امر به لاجل التّعبّد به»، عبادت، آن است که امر به آن متعلّق شده و امر متعلّق به آن‌هم به منظور تعبّد است.

دو اشکال بر تعریف مذکور وارد است:

۱- آن تعریف، «دوری» هست زیرا در آن کلمه «تعبّد» به کار رفته و تعبّد هم به

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۸۶

معنای عبادت است. آیا درحالی‌که ما در صدد هستیم ماهیّت عبادت را از طریق آن تعریف مشخّص کنیم، می‌توان در معنای عبادت، کلمه تعبّد و عبادت را استعمال نمود؟

۲- ظاهر جمله «ما امر به» این است که امر فعلی به آن متعلّق شده، آیا شیء که امر فعلی به آن تعلّق گرفته به نفس همان مأمور به می‌تواند نهی متعلّق شود و ما هم بحث کنیم که آیا نهیش مقتضی فساد هست یا نه؟

ب: «العبادهٔ ما یتوقّف صحّته علی النّیّهٔ»، عبادت، آن است که صحّتش متوقّف بر نیّت است و مقصود از نیّت هم قصد قربت نیست بلکه منظور، همان نیّت عنوان عبادت و عمل هست مثلا هنگامی که نماز می‌خوانید، باید نفس عنوان صلات را قصد کنید چون نماز از عناوین «قصدیّه» هست و بدون قصد عنوان، تحقّق پیدا نمی‌کند.

دو اشکال بر تعریف مذکور، وارد است:

۱- در غیر از عبادات هم عناوینی داریم که صحّتشان متوقّف بر نیّت است مثلا عنوان «تعظیم» اگر واجب شد، یک واجب توصّلی هست نه تعبّدی امّا درعین‌حال، عنوان مذکور، بدون قصد، حاصل نمی‌شود یعنی: تا انسان، عملی را به قصد تعظیم مقرون نکند، عنوان تعظیم، محقّق نمی‌شود پس چرا شما آن را به عبادت منحصر کرده و می‌گوئید:

«العبادهٔ ما یتوقّف صحّته علی النّیّهٔ»

۲- شما می‌خواهید عبادت را عبادت فعلی محسوب کنید یعنی آن چیزی که امر فعلی به آن تعلّق گرفته، اگر به شیء امر فعلی تعلّق گرفت، معقول هست که نهی به آن متعلّق شود و ما بحث کنیم که آیا نهیش مقتضی فساد هست یا نه؟

ج: «العبادهٔ ما لا یعلم انحصار المصلحهٔ فیها فی شیء ...» عبادت، آن است که نمی‌توان مصلحتش را در یک امر خاصّی منحصر نمود، فرضا اگر از ما سؤال کنند مصلحت صلات چیست، امکان دارد مصالحی را برای آن برشمریم امّا نمی‌توان گفت مصلحت نماز، منحصر به همان‌هائی است که ما ذکر کردیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۸۷

به خلاف «واجبات توصّلی» که وقتی شارع مقدّس می‌فرماید دین خود را ادا کنید مصلحتش معلوم و این است که باید مال مردم به صاحبش رد شود و مصلحت مخفی دیگری در آن تصوّر نمی‌شود پس عبادت، آن است که نمی‌توان دائره مصلحت آن را منحصر کرد.

دو اشکال بر تعریف مذکور، وارد است:

۱- به حسب ظاهر، چنین نیست که مصلحت هر واجب توصّلی مشخّص و معلوم باشد[۲۲۸]، آری مصلحت ادای دین برای ما مشخّص است.

در باب «عبادات» هم نمی‌توان به‌طور کلّی گفت دائره مصلحت، غیر محدود است ممکن است در بین عبادات به مسائلی برخورد

نمائیم که دائره مصلحتش محدود باشد[۲۲۹].

۲- ظاهر کلام شما، این است که: همان شیء ذات مصلحت، متعلّق نهی قرار گرفته، آیا شیء که دارای مصلحت هست، می‌تواند متعلّق نهی واقع شود؟

آیا نماز در ایّام عادت، دارای مصلحت هست و متعلّق نهی هم واقع شده؟

شیء که دارای مصلحت هست، نمی‌تواند متعلّق نهی واقع شود.

تذکّر: تعاریف مذکور، جنبه «حد» و «رسم» ندارد بلکه دارای عنوان «شرح الاسم» می‌باشد، مثل اینکه از ما سؤال کنند «سعدانه» چیست در جواب بگوئیم به‌معنای جدار و دیوار نیست بلکه نوعی گیاه است لذا در چنین تعاریفی نباید دقّت و اشکال کرد که جامع افراد و مانع اغیار نیست امّا درعین‌حال باید متذکّر شد که تعاریف سه‌گانه مذکور، کارساز نیست و تعریف صحیح، همان بود که برای شما بیان کردیم- همان دو تعریفی که ابتدای بحث ذکر شد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۸۸

الخامس: أنّه لا- یدخل فی عنوان النّزاع الا ما کان قابلا للاتّصاف بالصّحّهٔ و الفساد بأن یکون تارهٔ تامّا یترتّب علیه ما یترقّب عنه من الاثر، و أخری لا کذلک، لاختلال بعض ما یعتبر فی ترتّبه، أمّا ما لا أثر له شرعا، أو کان أثره ممّا لا یکاد ینفکّ عنه، کبعض أسباب الضّمان، فلا یدخل فی عنوان النّزاع، لعدم طروء الفساد علیه کی ینازع فی أنّ النّهی عنه یقتضیه أولا، فالمراد بالشّیء فی العنوان هو العبادهٔ بالمعنی الذی تقدّم و المعاملهٔ بالمعنی الاعمّ ممّا یتّصف بالصحّهٔ و الفساد عقدا کان أو ایقاعا أو غیرهما، فافهم ۲۳۰] [۱].

۵- مقصود از «شیء» در عنوان بحث چیست؟

[۱]- عنوان بحث، این بود که: «النّهی عن الشّیء هل یقتضی فساده ام لا»، شیء که در عنوان محلّ نزاع ذکر شده، تمام اموری را که بتواند متعلّق نهی واقع شود، شامل می‌شود لکن به قرینه ذیل جمله مذکور که می‌گوئیم (هل یقتضی «فساده» ام لا) کلمه فساد، دائره شیء را محدود می‌کند و مقصود از آن، هر چیزی نیست که بتواند متعلّق نهی واقع شود بلکه اختصاص دارد به آن اشیائی که بتواند صحیحا و گاهی فاسدا واقع شود[۲۳۱] یعنی گاهی اثر برآن ترتّب پیدا کند[۲۳۲] و گاهی اثر برآن مترتّب نشود[۲۳۳] امّا آنچه که اثر شرعی ندارد[۲۳۴] یا اگر دارای اثر هم هست، اثرش مانند لازم ماهیّت است ۲۳۵]- یعنی در هر

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۸۹

السّادس: أنّ الصّحّهٔ و الفساد وصفان اضافیّان یختلفان بحسب الآثار و الانظار، فربما یکون شیء واحد صحیحا بحسب أثر أو نظر، و فاسدا بحسب آخر، و من هنا صحّ أن یقال: انّ الصّحّهٔ فی العبادهٔ و المعاملهٔ لا تختلف، بل فیهما بمعنی واحد و هو التّمامیّهٔ، و انّما الاختلاف فیما هو المرغوب منهما من الآثار التی بالقیاس علیها تتّصف بالتّمامیّهٔ و عدمها. و هکذا الاختلاف بین الفقیه و المتکلّم فی صحّهٔ العبادهٔ انّما یکون لاجل الاختلاف فیما هو المهمّ لکلّ منهما من الاثر بعد الاتّفاق ظاهرا علی أنّها بمعنی التّمامیّهٔ کما هی معناها لغهٔ و عرفا، فلما کان غرض الفقیه هو وجوب القضاء أو الاعادهٔ، أو عدم الوجوب فسّر صحّهٔ العبادهٔ بسقوطهما، و کان غرض المتکلّم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبهٔ فسّرها بما یوافق الامر تارهٔ، و بما یوافق الشّریعهٔ أخری [۱].

موردی معروض تحقّق پیدا کند، آن اثر هم مترتّب می‌شود- داخل بحث فعلی نیست زیرا هیچ‌گاه فساد بر آن‌ها عارض نمی‌شود[۲۳۶] تا بحث کنیم که آیا نهی از شیء، مقتضی فساد آن هست یا نه.

نتیجه: مقصود از «شیء» در عنوان بحث، چیزهائی است که متّصف به صحّت و فساد می‌شوند خواه عبادت ۲۳۷] باشد یا معامله.

تـذکّر: منظور از معامله، معامله اصـطلاحی نیست بلکه مقصود از معامله در مقابل عبادت، هر چیزی است که عبادت نباشد و اتّصاف به صحّت و فساد پیدا کند خواه از عقود باشد یا ایقاعات یا غیر از آن دو[۲۳۸].

۶- معنای «صحّت» و «فساد»

اشاره

[۱]- «صحّت» از نظر لغت و عرف به‌معنای «تمامیّت» هست یعنی: اگر در شیء

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۹۰

خلل و نقصی نباشد، می‌گوئیم: «هذا صحیح» و چنانچه در آن نقص باشد، چنین تعبیر می‌کنیم: «هذا فاسد».

اینک متذکّر دو مطلب می‌شویم:

۱- صـحّت و فسـاد، دو امر اضـافی و اعتبـاری هست، ممکن است شـیء از یک جهت و به خاطر یک اثر، اتّصاف به صـحّت داشـته باشد امّا از جهت و اثر دیگر، اتّصاف به صحّت پیدا نکند.

در بحث «صـحیح و اعم» هم گفتیم که آیا به نماز چهار رکعتی که دارای تمام شـرائط باشـد، عنوان «صـحیح» داده می‌شود یا عنوان «باطل»؟

نمی‌توان گفت صـلات مذکور، دارای صـحّت مطلق است زیرا صـحّت به حسب حالات مکلّف- در سـفر، حضر، اختیار و اضطرار- مختلف می‌شود و حال آنکه معنای «صـحیح» و «صـحّت» یکی هست و اختلاف افراد، باعث اختلاف معنا نمی‌شود مثلا نماز صحیح برای مسافر، دو رکعت و برای شـخص حاضـر، چهار رکعت است و عکس آن باطل است و همچنین نماز در حال اضطرار و بیماری جالسا خوانـده می‌شود ولی در حال اختیار قائما بایـد خوانده شود و حال آنکه تمام آن‌ها در مواضع خود، صـحیح هسـتند لذا معلوم می‌شود که معنای صحّت، عبارت از «تمامیّت» و تمامیّت در مورد فردی، دو رکعت و در حقّ شخص دیگر چهار رکعت است و ...

نتیجه: صـحّت و فسـاد،ماننـد سواد و بیـاض نیست. سواد و بیاض، دو وصف حقیقی و دو عرض متضاد هسـتند اگر شـیء متّصف به بیاض شد، امکان ندارد اتّصاف به سواد هم پیدا کند به خلاف صـحّت و فساد که دو امر اعتباری می‌باشـند و ممکن است هر دو در یک مورد جمع شوند امّا به حسب حالات، آثار و انظار، مختلف باشند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۹۱

تـذکّر: باتوجّه به نکته مذکور[۲۳۹] می‌گوئیم: گرچه صـحّت را در «عبـادات» به سـقوط قضـا و اعـاده و در «معاملـات» به ترتّب اثر مقصود تفسیر کرده‌انـد امّـا در حقیقت، اختلافی نـدارد و معنای صـحّت در آن دو هم «تمامیّت» هست یعنی: به خاطر آثار و انظار، تعابیر مختلف نسبت به آن‌ها شده.

۲- علما- در فنون مختلف- هرکدام صحّت را به معنائی تفسیر کرده‌اند که به حسب ظاهر، آن معانی با یکدیگر متغایر است.

الف: در فقه- در بـاب معاملـات- صـحّت را به ترتّب اثر مقصود تفسـیر کرده مثلا گفته‌انـد نکاح صـحیح، آن است که اثر مترقب- زوجیّت- برآن مترتّب شود امّـا همـان فقیه در بـاب «عبـادات» فرموده: عمـل صـحیح، آن است که به دنبـالش اعـاده و قضا نباشـد به عبارت دیگر، نماز صحیح، آن است که مسقط قضا و اعاده باشد پس صحّت به‌معنای «اسقاط القضاء»[۲۴۰] هست.

ب: علمای علم کلام، صحّت را به «موافقهٔ الشّریعهٔ»[۲۴۱] معنا کرده‌اند.

ج: اطبّا «صحّت» را به اعتدال مزاج تفسیر نموده‌اند.

سؤال: آیا تعاریف مختلفی که در علوم مختلف از صحّت شده، باعث می‌شود که واقعا «صحّت» دارای معانی متعدّدی باشد و اصلا چرا تفاسیر گوناگونی برای آن ذکر شده؟

جواب: صحّت به‌معنای «تمامیّت» است و معنای مذکور در تمام علوم، ساری و جاری هست منتها اثرش به حسب انظار، مختلف می‌باشد.

بیان ذلک: در باب «معاملات» صحّت به‌معنای تمامیّت است و مقصود فقیه در آن

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹۲

و حیث ۲۴۲] انّ الامر فی الشّریعة یکون علی أقسام من الواقعیّ الاوّلیّ و الثّانویّ و الظّاهریّ، و الانظار تختلف فی أنّ الاخیرین یفیدان الاجزاء، أو لا یفیدان کان الاتیان بعبادة موافقة لامر و مخالفة لآخر، أو مسقطا للقضاء و الاعادة بنظر، و غیر

باب، این است که در بیع، ملکیّت و در نکاح، زوجیّت حاصل شود لذا مستقیما صحّت را به ترتّب اثر مقصود معنا کرده‌اند.

در باب «عبادات» هم مقصود از نماز صحیح، همان صلات تام هست امّا منظور فقیه از تمامیّت، عدم وجوب قضا و اعاده است لذا مستقیما صحّت را به سقوط قضا و اعاده تفسیر نموده‌اند.

در علم کلام چون نظر متکلّمین به استحقاق ثواب و رهائی از عقاب است لذا صحّت را به «موافقة الشریعة» یا «موافقة الامر» معنا کرده‌اند.

جمع‌بندی: معنای صحّت، عرفا و لغتا در تمام علوم، همان «تمامیّت» است و اختلافی بین آن‌ها نیست.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹۳

مسقط لهما بنظر آخر، فالعبادة الموافقة للامر الظّاهریّ تکون صحیحة عند المتکلّم و الفقیه بناء علی أنّ الامر فی تفسیر الصّحّة بموافقة الامر یعمّ الظّاهریّ مع اقتضائه للاجزاء، و عدم اتّصافها بها عند الفقیه بموافقته بناء علی عدم الاجزاء، و کونه مراعی بموافقة الامر الواقعیّ [و] عند المتکلّم بناء علی کون الامر فی تفسیرها خصوص الواقعیّ [۱].

---

[۱]- متکلّمین، صحّت را به «موافقة الامر» تفسیر کرده‌اند لذا لازم است توضیحی راجع به «امر» و «موافقة الامر» داده شود.

توضیح ذلک: در شریعت، سه ۲۴۳] نوع امر داریم: ۱- امر واقعی اوّلی، مانند صلات مع الوضوء- اقیموا الصّلاة. ۲- امر واقعی ثانوی ۲۴۴]، مانند صلات مع التیمم که از آن به امر اضطراری هم تعبیر می‌شود. ۳- امر ظاهری، مانند صلات با استصحاب طهارت یا قیام بیّنه بر طهارت.

موافقت با امر واقعی اوّلی، عند الجمیع مجزی، موافق شریعت و مسقط قضا هست امّا این مسئله، محلّ خلاف است که: آیا موافقت با امر واقعی ثانوی و امر ظاهری ۲۴۵]، مجزی، موافق شریعت و مسقط قضا هست یا نه؟

پس انظار علما- متکلّمین و فقها- در این باب، مختلف است یعنی:

الف: ممکن است نمازی که موافق استصحاب و مخالف امر واقعی هست در نزد همه صحیح باشد و این در صورتی است که: «فقها» امر ظاهری را مفید اجزا بدانند و «متکلّمین» هم، امر ظاهری را در حصول امتثال و موافقت امر کافی بدانند پس آن

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹۴

تنبیه ۲۴۶]: و هو أنّه لا شبهة فی أنّ الصّحّة و الفساد عند المتکلّم وصفان اعتباریّان ینتزعان من مطابقة المأتیّ به مع المأمور به و عدمها [۱].

صلات، هم موافق امر و شریعت است و هم مسقط قضا و اعاده می‌باشد.

ب: ممکن است به این نحو در مسئله، اختلاف باشد که: «فقها» امر ظاهری را مجزی و مسقط قضا و اعاده بدانند امّا «متکلّمین» در موافقت شریعت به امر ظاهری- و ثانوی- اکتفا نکنند پس صلات مذکور از نظر فقها صحیح و در نظر متکلّمین، غیر صحیح است.

ج: اگر «فقها» امر ظاهری- و ثانوی- را مجزی و مسقط قضا و اعاده ندانند و «متکلّمین» هم بگوئید در موافقت شریعت نمی‌توان به امر ظاهری- و ثانوی- اکتفا نمود در این صورت هم صلات مذکور، عند الجمیع فاسد و غیر صحیح است پس مشخّص شد که معنای صحّت، «تمامیّت» است امّا اثر صحّت به حسب موارد و انظار مختلف است و ...

صحّت و فساد از احکام شرعیّه هست یا عقلیّه یا اعتباریّه؟

[۱]- به یک اعتبار، حکم را به «تکلیفی» و «وضعی» تقسیم کرده‌اند. احکام تکلیفی، همان احکام پنج‌گانه معروف هست. از جمله مواردی که به‌عنوان مثال برای

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹۵

احکام وضعیّه شمرده شده «صحّت» و «فساد» است.

بحث ما در تنبیه مذکور، این است که: صحّت و فساد را که از احکام وضعیّه محسوب کرده‌اند، آیا از مجعولات شرعیّه هست یا از مستقلّات عقلیّه یا اینکه به حسب موارد، مختلف است یعنی: در بعضی از موارد، مجعول شرعی و در بعضی از موارد، جزء مستقلّات عقلیّه هست.

امّا صحّت، نزد متکلّم: معنای صحّت در نظر متکلّم «موافقة الامر» یا «موافقة الشریعة» است ۲۴۷].

سؤال: صحّت به‌معنای مذکور، یکی از احکام وضعیّه و مجعولات شرعیه هست؟

جواب: صحّت به‌معنای «موافقة الامر[۲۴۸]» تقریبا دارای یک ریشه تکوینی هست- مطابقت یا عدم مطابقت عمل خارجی مکلّف با مأمور به شرعی، ارتباطی به شارع مقدّس ندارد- منتها از آن مسأله تکوینی، «موافقة الامر» انتزاع می‌شود و اینکه مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: «صحّت» نزد متکلّم، یک وصف انتزاعی هست و نفرموده‌اند که منتزع منه آن، یک واقعیّت هست، مقصودشان این است که منتزع منه و ریشه آن یک امر تکوینی واقعی غیر مجعول است و از آن مسأله تکوینی، «موافقة الامر» انتزاع می‌شود[۲۴۹] یعنی اگر موافقة الشّریعة تحقّق پیدا کرد، استحقاق مثوبت و عدم استحقاق

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹۶

و اما الصّحّة بمعنی سقوط القضاء و الاعادة عند الفقیه، فهی من لوازم الاتیان بالمأمور به بالامر الواقعیّ الاولیّ عقلا، حیث لا یکاد یعقل ثبوت الاعادة أو القضاء معه جزما[۲۵۰] فالصّحّة بهذا المعنی فیه و ان کان لیس بحکم وضعیّ مجعول بنفسه أو بتبع تکلیف، الا أنّه لیس بأمر اعتباریّ ینتزع، کما توهّم ۲۵۱] بل مما یستقلّ به العقل، کما یستقلّ باستحقاق المثوبة[۲۵۲] [به [۱].

عقوبت که منظور متکلّم است، تحقّق پیدا می‌کند.

[۱]- امّا صحّت عند الفقیه: سؤال: آیا صحّت و بطلان در علم فقه از احکام وضعیّه مجعوله می‌باشد یا اینکه به حسب موارد، مختلف است؟

قبل از پاسخ به سؤال، لازم است متذکّر نکاتی شویم: همان‌طور که در امر ششم بیان کردیم، فقیه، صحّت در «عبادت» را به یک نحو تفسیر نموده و صحّت در «معامله» را به نحو دیگر امّا برگشت هر دو معنا به همان «تمامیّت» است که شرحش گذشت.

معنای صحّت در عبادت از نظر فقیه «سقوط قضا و اعاده» هست ۲۵۳] یعنی: عبادت صحیح، آن است که «لا یجب الاعادة و القضاء

عقیبها».

پاسخ سؤال: صحّت در عبادت مأمور به به امر واقعی اوّلی ۲۵۴]- مانند صلات مع الوضوء که تکلیف شخص مختار است- از احکام وضعیّه مجعوله نیست زیرا اگر مکلّف

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹۷

فرضا نماز ظهرش را با وضو و تمام شرائط و اجزا اتیان نمود، صحّت صلات مذکور- عدم لزوم اعاده و قضا- ارتباطی به شارع مقدّس ندارد بلکه عقل «مستقلّا»[۲۵۵] حکم می‌کند که شارع از شما نماز مع الوضوء خواسته، شما هم آن را اتیان نمودید پس آن صلات، مطابق با دستور شارع است. لذا نباید او به دنبالش سقوط اعاده ۲۵۶] و قضا را جعل نماید.

البتّه در باب اجزا- اتیان مأمور به به امر واقعی اوّلی- گفتیم بحث مذکور، عقلی هست و ارتباطی به شارع ندارد بلکه عقل حکم می‌کند کسی که وظیفه‌اش را کاملا انجام داده، اعاده و قضا بر او لازم نیست و عملش مجزی می‌باشد[۲۵۷] پس صحّت اتیان مأمور به به امر واقعی اوّلی، یکی از احکام مجعول شرعی نیست.

همان‌طور که قبلا[۲۵۸] بیان کردیم در احکام وضعیّه، اختلاف‌نظر است که آیا شارع مقدّس مستقیما آن‌ها را جعل نموده یا اینکه احکام وضعیّه به تبع احکام تکلیفیّه جعل شده ۲۵۹] که ما هر دو مطلب را نفی نموده و می‌گوئیم اصلا در محلّ بحث، حکم وضعی وجود ندارد تا اینکه جعل «تبعی» یا «مستقل» به آن متعلّق شود کما اینکه امر اعتباری هم نیست بلکه یک واقعیّتی مطرح است که جزء مستقلّات عقلیّه است یعنی: «اذا تحقّق المأمور به بالامر الواقعیّ الاوّلی یکون صحیحا ای یکون الاعادة و القضاء ساقطا» بنابراین صحّت در عبادت در فرض مسئله از مستقلات عقلیّه است نه از احکام وضعیّه.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹۸

و فی غیره، فالسّقوط ربما یکون مجعولا و کان الحکم به تخفیفا و منّة علی العباد مع ثبوت المقتضی لثبوتهما کما عرفت فی مسألة الاجزاء کما ربما یحکم بثبوتهما[۲۶۰]، فیکون الصّحّة و الفساد فیه حکمین مجعولین لا وصفین انتزاعیین. نعم الصّحّة و الفساد فی الموارد الخاصّة لا یکاد یکونان مجعولین، بل انّما هی تتّصف بهما بمجرّد الانطباق علی ما هو المأمور به، هذا فی العبادات [۱].

---

[۱]- سؤال: آیا صحّت ۲۶۱] در مورد مأمور به به امر ثانوی- مانند صلات مع التّیمم- یا مأمور به به امر ظاهری- مانند صلات با استصحاب طهارت لباس یا استصحاب وضو- از احکام مجعوله شرعیّه هست یا نه؟

مثلا مکلّفی نمازش را با تیمم خواند، فرضا قبل از اینکه وقت نماز بگذرد، واجد الماء شد یا بعد از وقت، دسترسی به آب پیدا کرد در این صورت آیا اعاده و قضا، ساقط است یا نه؟

جواب: پاسخ آن را باید از شارع سؤال کرد[۲۶۲] که آیا نماز با تیمّم، بعد از تمکّن از آب به نظر شما کافی هست یا نه؟ ممکن است شارع به خاطر تسهیل و امتنان بر مردم، حکم به صحّت آن نماز نماید و ممکن است، جهات دیگر را منظور و حکم به بطلان صلات نماید.

نتیجه: صحّت در عبادت را به‌طور کلّی و مطلق نمی‌توان درباره‌اش حکم کرد. صحّت در مورد مأمور به به امر واقعی اوّلی از مستقلات عقلیّه است و در مورد مأمور به به امر ثانوی و مأمور به به امر ظاهری از مجعولات شرعی است ۲۶۳] یعنی: ممکن است شارع، حکم به صحّت و امکان دارد حکم به فساد نماید.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹۹

تذکّر: بحث مفصّلی در باب «اجزاء» داشتیم که اینک به قسمتی از آن مختصرا اشاره می‌کنیم: آنجا یک بحث ثبوتی و یک بحث اثباتی داشتیم که بحث ثبوتیش این بود: آیا نماز مع التیمم، دارای صددرجه مصلحت هست یا نه؟ اگر مانند نماز مع الوضوء، دارای

صددرجه مصلحت باشد که قطعا مجزی هست و موردی برای قضا و اعاده باقی نمی‌ماند.

یا اگر نماز مع التیمم مصلحتش کمتر است لکن تفاوتش لازم الرّعایه نیست مثل این که نود درجه مصلحت دارد و ده درجه دیگرش لزوم استیفا ندارد در فرض مذکور چرا می گوئید شارع تخفیفا و منّتا علی العباد حکم کرده که نماز مع التّیمم مجزی هست؟

جواب: البتّه مصنّف رحمه اللّه پاسخ اشکال را با یک کلمه بیان کرده‌اند لکن توضیحش این است که: ممکن است از نظر مقام «ثبوت» اعاده و قضا بر مکلّف لازم باشد مثل این که نماز مع التیمم فرضا چهل درجه مصلحت دارد و شصت درجه مصلحت آن باقی مانده که طبق قاعده باید نماز، اعاده یا قضا شود امّا شارع مقدّس به خاطر تخفیف و منّت بر بندگان می گوید شما را در مضیقه قرار نمی‌دهیم و همان نماز که چهل درجه مصلحت دارد، مجزی می‌باشد و نیازی به اعاده و قضا نیست پس در این صورت است که می گوئیم حکم به سقوط اعاده و قضا مجعول شرعی است و عنوان تخفیف و منّت بر بندگان را دارد.

یادآوری: شارع مقدّس، نسبت به موارد جزئی جعل حکم نمی کند. فرضا زید نمازش را با تیمم خوانده و سپس واجد الماء شده، اکنون می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا نماز او با تیمم، صحیح است یا فاسد، این مسئله به شارع، مربوط نیست بلکه او نسبت به موضوع کلّی، جعل حکم می کند و مثلا می گوید صلات با تیمم بعد از تمکّن از آب، صحیح است امّا صحّت نماز زید که با تیمّم واقع شده، مربوط به شارع نیست بلکه مربوط به عقل است.

اگر از دید عقل، نماز با تیمّم، مصداق همان صلات کلّی بود که شارع، حکم به صحّت آن نموده او هم می گوید صلات مذکور، منطبق برآن کلّی و صحیح است و چنانچه مصداق

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۰۰

و اما الصّحّهٔ فی المعاملات، فهی تکون مجعولهٔ، حیث کان ترتّب الاثر علی معاملهٔ انّما هو بجعل الشّارع، و ترتیبه علیها و لو امضاء، ضرورهٔ أنّه لو لا جعله لما کان یترتّب علیه، لاصالهٔ الفساد[۲۶۴]. نعم صحّهٔ کلّ معاملهٔ[۲۶۵] شخصیّهٔ و فسادها لیس الا لاجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا و عدمه، کما هو الحال فی التّکلیفیّهٔ من الاحکام، ضرورهٔ أنّ اتّصاف المأتیّ به بالوجوب أو الحرمهٔ أو غیرهما لیس الا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام [۱].

آن کلّی نبود می گوید باطل است.

نتیجه: اگر صحّت و بطلان را نسبت به موضوعات کلّی- مانند صلات مع التیمم- در نظر بگیریم، مربوط به شارع است و چنانچه بخواهیم آن کلّی را بر نماز زید و عمرو تطبیق دهیم و بگوئیم نماز زید، صحیح است یا فاسد، مربوط به عقل است که شرحش گذشت.

[۱]- سؤال: آیا صحّت در «معاملات» به‌معنای ترتّب اثر مقصود از مجعولات شرعیّه است یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۰۱

السّابع: لا یخفی أنّه لا أصل فی المسألهٔ یعوّل علیه لو شکّ فی دلالهٔ النّهی علی الفساد. نعم کان الاصل فی المسألهٔ الفرعیّهٔ الفساد لو لم یکن هناک اطلاق أو عموم

جواب: مسلّما «صحت» به‌معنای مذکور هم مربوط به شارع و مجعول او هست و او باید حکم به ترتّب اثر بر بیع نماید و بفرماید: احلّ اللّه البیع و حرّم الرّبا.» پس حکم به صحّت و عدم صحّت، مربوط به شارع است و بدیهی است که هرگاه در صحّت و فساد معامله شک داشته باشیم، اصالت الفساد مقتضی فساد آن است لکن باید متذکّر دو نکته شد:

۱- لازم نیست معامله‌ای را که شارع، اثر مقصود برآن مترتّب کرده در بین عقلا سابقه نداشته باشد بلکه بسیاری از معاملات، بین عقلا- رایج بوده امّا شارع آن‌ها را امضا نموده پس مجعول شرعی، اعمّ از این است که جعلش تأسیسی باشد یا امضائی- جعل امضائی هم عنوان مجعولیّت شرعیّه دارد.

۲- شارع مقدّس، نسبت به تک‌تک معاملات، حکم به صحّت یا فساد جعل نمی‌کند[۲۶۶] بلکه او طبیعت معامله و بیع را مورد امضا قرار می‌دهد امّا صحّت معامله شخصیّه بین زید و عمرو ارتباطی به شارع ندارد بلکه مربوط به عقل است اگر مصداق آن بیع کلّی مورد امضاء شارع تحقّق پیدا کند، عقل می‌گوید معامله شخصیّه بین زید و عمرو هم اتّصاف به صحّت دارد و چنانچه مصداق آن بیع کلّی مورد امضا تحقّق پیدا نکند، عقل می‌گوید «هذه المعاملهٔ باطلهٔ» پس صحّت و فساد به‌طور کلّی مربوط به شارع است امّا به‌طور شخصی و جزئی، حکم شرعی خاص ندارد بلکه بستگی به ملاحظه عقل دارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۰۲

یقتضی الصّحّهٔ فی المعاملهٔ، و أمّا العبادهٔ، فکذلک ۲۶۷]، لعدم الامر بها مع النّهی عنها کما لا یخفی ۲۶۸] [۱].

۷- تأسیس اصل

[۱]- بحث در این بود که: «النّهی عن الشّیء هل یقتضی فساده ام لا» تاکنون مطالبی را به‌عنوان مقدّمه بیان کردیم، اینک بحث ما در امر هفتم، این است که:

سؤال: اگر از طریق ادلّه نتوانستیم استفاده کنیم نهی از شیء، مقتضی فساد آن هست یا نه و در حال تردید باقی ماندیم: آیا در این مسأله «اصولی» اصلی داریم که اقتضا نماید دلالت بر فساد را یا اقتضا کند عدم دلالت بر فساد را؟

جواب: ظاهر، این است که از نظر مسأله «اصولی» اصلی نداریم که مفادش این باشد:

«النّهی یدلّ علی الفساد» یا «النّهی لا یدلّ علی الفساد».

سؤال: آیا در مسأله «فقهیه»، اصلی داریم که هنگام شکّ در صحّت و فساد به آن تمسّک نمود یا نه؟

جواب: الف: اگر «معامله‌ای» در فقه، مورد ابتلا و متعلّق نهی واقع شد و ندانستیم که آیا صحیح است یا فاسد[۲۶۹] در فرض مذکور در درجه اوّل اگر عموم ۲۷۰] یا اطلاقی ۲۷۱] که در

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۰۳

موارد شکّ در صحّت به آن تمسّک می‌شود، داشته باشیم ۲۷۲] به آن تمسّک می‌کنیم مانند موارد متعدّدی که در مکاسب برای اثبات صحّت معاملات مشکوک الصّحهٔ[۲۷۳] به آن عمومات یا اطلاقات تمسّک می‌شود.

اگر عموم یا اطلاقی برای تمسّک به آن نداشته باشیم، مقتضای «اصل» در معاملات مشکوک الصّحهٔ، فساد است ۲۷۴].

تذکّر: معنای «اصالت الفساد»، استصحاب عدم ترتّب اثر آن معامله است مثلا در بیع فضولی اگر عموم و اطلاقی نباشد و شکّ در صحّت و فساد نمائیم، می‌گوئیم: قبل از این که آن بیع فضولی واقع شود «نقل و انتقال» و «تملیک و تملّکی» تحقّق پیدا نکرده بود اکنون که آن بیع فضولی، واقع شده و شکّ در صحّت داریم و نمی‌دانیم آیا نقل و انتقال واقع شده یا نه، استصحاب عدم تحقّق نقل و انتقال را جاری می‌کنیم ۲۷۵].

خلاصه: در صورت شکّ در صحّت و فساد در مسأله اصولی، اصلی نداریم که به آن تمسّک کنیم امّا در مسأله فقهی و فرعی در صورت شک در درجه اوّل اگر عموم یا اطلاقی داشته باشیم به آن تمسّک می‌نمائیم و در مرحله بعد به اصالت الفساد.

ب: سؤال: اگر عبادتی منهی عنه واقع شد و شک داشتیم که آیا تعلّق نهی به آن، مقتضی فساد عبادت مذکور هست یا نه وظیفه چیست؟

جواب: در باب عبادات هم از نظر مسأله «اصولی» اصلی نداریم که به آن تمسّک کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۰۴

الثّامن: أنّ متعلّق النّهی امّا أن یکون نفس العبادهٔ، أو جزئها، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم لها کالجهر[۲۷۶] و الاخفات للقراءهٔ، أو وصفها غیر الملازم، کالغصبیّهٔ لأکوان الصّلاهٔ المنفکّهٔ عنها [۱].

از نظر «فقهی» در باب عبادات، محلّی برای تمسّک به عموم و اطلاق وجود ندارد[۲۷۷] امّا چنانچه نهیی به عبادتی تعلّق گرفت و ندانستیم آن نهی، مقتضی فساد هست یا نه در این صورت به اصالت الفساد تمسّک می‌کنیم لکن معنای اصالت الفساد، استصحاب و عدم ترتّب اثر نیست بلکه مقصود، این است که: در آن عبادت نه امر فعلی وجود دارد و نه ملاک امر، زیرا ملاک امر، محبوبیّت و مقربیّت می‌باشد و تعلّق نهی به آن عبادت به معنای مبغوضیّت است پس اگر عبادتی فاقد امر باشد و نهی هم به آن متعلّق بشود[۲۷۸] همین مسئله بر بطلان عبادت کفایت می‌کند زیرا عبادت صحیح یا باید دارای امر باشد یا اگر قائل شدیم امر هم لازم نیست لااقل ملاک امر- محبوبیّت و مقربیّت- در آن وجود داشته باشد امّا اگر عبادتی نه دارای امر هست و نه ملاک امر چگونه می‌تواند صحیحا واقع شود.

نتیجه: در صورت شک، طبق قاعده باید حکم به بطلان شود.

۸- اقسام تعلّق نهی به عبادت

[۱]- ۱- گاهی نهی به مجموع عبادت تعلّق می‌گیرد مانند صلات در ایّام حیض که مجموع عبادت، منهی عنه می‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۰۵

لا ریب فی دخول القسم الاول فی محلّ النّزاع، و کذا القسم الثّانیّ بلحاظ أنّ جزء العبادهٔ عبادهٔ، الا أنّ بطلان الجزء لا یوجب بطلانها الا مع الاقتصار علیه، لا مع الاتیان بغیره مما لا نهی عنه الا أن یستلزم محذورا آخر [۱].

۲- ممکن است جزء عبادت، متعلّق نهی واقع شود مانند قرائت سور عزائم ۲۷۹] در نماز یا اتیان سجده ریاء.

۳- گاهی نهی به شرط[۲۸۰] عبادت متعلّق می‌شود مثلاـ وضو با آب متنجّس یا غصبی منهی عنه است یعنی: شرط نماز، عبارت از وضو و تحصیل طهارت است امّا وضوی با آب متنجّس، منهی عنه می‌باشد.

۴- امکان دارد نهی به وصفی متعلّق شود که با عبادت، ملازم است مثلاـ در نمازهای اخفاتی نهی از جهر به قرائت شده، «جهر» وصفی نیست که جدای از قرائت تحقّق پیدا کند بلکه ملازم و همراه قرائت است. «القراءهٔ اما أن تکون مع الجهر و اما أن تکون مع الاخفات» امّا نسبت به «جهر» نمی‌توان گفت: اما أن تکون مع القراءهٔ و اما أن تکون بدون القراءهٔ.

۵- ممکن است نهی به وصفی متعلّق شود که با عبادت، ملازم نیست بلکه مفارق است یعنی: گاهی همراه عبادت واقع می‌شود و گاهی هم با غیر عبادت تحقّق پیدا می‌کند مانند نهیی که به غصب، متعلّق شده، غصب گاهی در ضمن اکوان صلات تحقّق پیدا می‌کند و در بسیاری از اوقات هم ارتباطی به نماز ندارد و در غیر حال صلات، محقّق می‌شود.

[۱]- سؤال: کدام یک از اقسام پنج‌گانه مذکور، داخل بحث فعلی هست؟

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۰۶

جواب: ۱- قسم اوّل ۲۸۱] مسلّما داخل در محلّ بحث است.

۲- قسم دوّم ۲۸۲] هم داخل در بحث فعلی هست زیرا: اگر مجموعه‌ای دارای عنوان عبادت بود، اجزای آن‌هم عنوان عبادت دارد و در نتیجه اگر جزئی از آن متعلّق نهی واقع شد، صادق است که بگوئیم: نهی به عبادت متعلّق شده.

سؤال: اگر نهیی به جزء عبادت متعلّق شد و مکلّف، آن جزء را به نحو حرام اتیان نمود، بنا بر «اقتضا» کلّ عبادت هم باطل می‌شود یا نه؟

جواب: ممکن است آن جزء، باطل باشد امّا کل عبادت، باطل نباشد، مثل اینکه شما از آن جزء باطل صرف‌نظر نمائید و به جایش یک جزء دیگر اتیان نمائید.

مثال: اگر مکلّفی در نماز، یکی از سور عزائم- که قرائتش در نماز، حرام است- را اتیان نمود، آن سوره، جزء نماز واقع نمی‌شود- حرام و باطل است- امّا مکلّف برای این که نمازش بدون سوره نباشد یکی از سور غیر عزائم را قرائت نمود، در این صورت وجهی برای بطلان عبادت نیست ۲۸۳]- بطلان جزء با بطلان کل، ملازم نیست.

تذکّر: بیان مذکور در صورتی است که محذور و عنوان دیگری که موجب بطلان باشد، تحقّق پیدا نکند مثلا اگر کسی در نماز، یکی از سور عزائم را خواند و سپس به جای آن، سوره دیگری- غیر از عزائم- را قرائت نمود در این صورت گرچه سوره غیر حرامی را اتیان نموده لکن چون دو سوره در نماز قرائت کرده، عنوان «قران» بین سورتین تحقّق پیدا کرده و به نظر بعضی از فقها نمازش باطل است ۲۸۴].

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۰۷

و أمّا القسم الثّالث، فلا يكون حرمة الشّرط و النّهى عنه موجبا لفساد العبادة الا فيما كان عبادة كى يكون حرمته موجبا لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

و بالجملة: لا يكاد يكون النّهى عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به لو لم يكن موجبا لفساده، كما اذا كانت عبادة [۱].

---

[۱]- ۳: تذکّر: در قسم سوّم، نهی به شرط عبادت متعلّق می‌شود. از جمله تفاوت‌های بین شرط و جزء، این است که: جزء العبادة همیشه عبادت است امّا شرط العبادة لزومی ندارد عبادت باشد بلکه گاهی عبادت است و گاهی غیر عبادت.

وضو درعین‌حال که از شرائط نماز است خودش هم عنوان عبادیّت دارد امّا بعضی از شرائط نماز، جنبه عبادی ندارد مانند تطهیر لباس و بدن از نجاست.

حکم فرض سوّم: الف: بحث ما در نهی متعلّق به عبادت است حال اگر نهی به شرطی تعلّق گیرد که جنبه عبادت ندارد، جزء بحث فعلی ما نیست فرضا کسی که لباسش را با آب غصبی تطهیر نموده و سپس با همان لباس، نماز خوانده گرچه به خاطر ارتکاب غصب، مرتکب عمل حرامی شده امّا نمازش نقصانی ندارد زیرا اگر شرط غیر عبادی، حرام باشد، حرمت مزبور به مشروط سرایت نمی‌کند.

ب: اگر شرطی جنبه عبادیّت داشته باشد، جزء نزاع و بحث فعلی ما هست. مثلا وضو، شرط نماز است چنانچه نهیی به آن متعلّق شد و گفتند نباید با آب مغصوب وضو بگیرید اگر مکلّفی با آب غصبی وضو گرفت و سپس با آن نماز خواند در فرض مذکور چون عبادت و وضو، متعلّق نهی واقع شده بنا بر قول به «اقتضا» آن وضو باطل است و لازمه‌اش این است که آن نماز هم باطل باشد زیرا مشروط، بدون شرط[۲۸۵] واقع شده.

جمع‌بندی: در قسم سوّم اگر شرط، عنوان عبادت نداشته باشد، جزء بحث فعلی ما

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۰۸

و أمّا القسم الرّابع فالنّهی عن الوصف اللازم مساوق للنّهی عن موصوفه، فیکون النّهی عن الجهر[۲۸۶] فی القراءة مثلا- مساوقا للنّهی عنها، لاستحالة کون القراءة التی یجهر بها مأمورا بها مع کون الجهر بها منهیّا عنه فعلا، کما لا یخفی [۱].

نیست امّا چنانچه دارای عنوان عبادت باشد، نفس شرط، داخل در بحث است و اگر شرط، باطل شد، بطلانش به علّت اینکه مشروط، بدون شرط، باطل است، مقتضی بطلان عبادت می‌باشد.

[۱]- ۴: قسم چهارم، این است که نهی به وصفی متعلّق شود که آن وصف، با عبادت، ملازم است ۲۸۷].

سؤال: اگر مکلّفی نماز اخفاتی ۲۸۸] را جهرا قرائت کرد[۲۸۹] و متعلّق نهی را خارجا اتیان نمود آیا قرائت مذکور می‌تواند صحیحا واقع شود و می‌توان بین «قرائت» و «جهر» تفکیک نمود یا اینکه محال است بین وصف و موصوف، تفکیک قائل شد و در نتیجه گفت: اشکالی ندارد که ذات قرائت، صحیح و مأمور به باشد امّا وصف قرائت- یعنی جهر- منهی عنه است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۰۹

و هذا بخلاف ما اذا کان مفارقا، کما فی القسم الخامس، فانّ النّهی عنه لا یسری الی الموصوف الا فیما اذا اتّحد معه وجودا بناء علی امتناع الاجتماع. و أمّا بناء علی الجواز، فلا یسری الیه، کما عرفت فی المسألة السّابقة، هذا حال النّهی المتعلّق بالجزء أو الشّرط أو الوصف [۱].

جواب ۲۹۰]: به نظر مصنف رحمه اللّه این مطلب، مستحیل است و نمی‌توان گفت ذات قرائتی که در خارج، واقع شده، مأمور به امّا جهرش منهی عنه است.

تذکّر: اشکالی هم مرحوم مشکینی به بیان مصنّف رحمه اللّه دارند: معنای استحاله، این است که موصوف- یعنی قرائت- نمی‌تواند مأمور به باشد امّا چرا منهی عنه باشد؟

ممکن است نسبت به قرائت نه امری تعلّق گرفته باشد و نه نهیی زیرا متلازمین نباید از نظر حکم «مختلف» باشند امّا لازم نیست «اتّفاق» در حکم هم داشته باشند اگر یکی از متلازمین، واجب شد، دیگری نباید حرام باشد و معنای تلازم، این نیست که دیگری حتما باید دارای وجوب باشد.

[۱]- ۵: قسم پنجم، این است که نهی به وصفی متعلّق شود که با عبادت، ملازم نیست بلکه مفارق است یعنی: آن وصف هم می‌تواند با عبادت و موصوف واقع شود و هم در ضمن غیر آن تحقّق پیدا کند.

سؤال: آیا قسم مذکور هم جزء بحث فعلی هست یا نه؟

جواب: مسئله، دارای دو صورت است. گاهی آن وصف مفارق با عبادت، اتّحاد وجودی دارد و گاهی اتّحاد وجودی ندارد بلکه دارای مقارنت وجودی هست که اینک به بیان آن دو فرض می‌پردازیم.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۱۰

الف: اگر مقارنت وجودیّه مطرح باشد، اصلا ارتباطی به بحث فعلی ندارد مانند حرمت نظر به اجنبی، اگر کسی در حال نماز چشمش متوجّه اجنبی باشد، نظر به اجنبی در این صورت، نسبت به نماز، وصف مفارق است و با صلات اتّحاد ندارد زیرا در غیر از حال نماز هم ممکن است تحقّق پیدا کند، وصف مذکور، یکی از اجزا و خصوصیّات نماز نیست لذا اصلا جای توهّم هم نیست که اگر مکلّفی در حال صلات چشمش متوجّه اجنبی باشد، کسی بگوید آن نماز، باطل است.

ب: اگر وصف مفارق با عبادت، اتّحاد وجودی داشته باشد مانند غصبیّت که نسبت به اکوان صلات، وصف ملازم نیست بلکه

گاهی در ضمن صلات تحقّق پیدا می‌کند و در بسیاری از اوقات ممکن است در ضمن سائر موارد غصب محقّق شود امّا بدیهی است که غصبیّت به «کون» تحقّق پیدا می‌کند و «کون» جزء صلات و داخل صلات است یعنی بر کون صلاتی عنوان غصبیّت، متعلّق است.

سؤال: آیا فرض مذکور، جزء بحث فعلی ما هست یا نه؟

جواب: فرض مزبور، مبتنی بر مسأله اجتماع امر و نهی است:

۱- اگر در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به جواز اجتماع باشیم، دو عنوان داریم، امر و نهی هرکدام به یک عنوان متعلّق شده و اتّحاد وجودی، موجب نمی‌شود که امر به متعلّق نهی سرایت کند یا نهی به متعلّق امر سرایت نماید پس در صورت قول به جواز اجتماع، صلات در دار غصبی از صغریات بحث فعلی نیست و نمی‌توان گفت نهی به عبادت تعلّق گرفته زیرا آنچه منهی عنه واقع شده، غصب هست و آنچه که مأمور به می‌باشد، صلات است پس نهیی به نماز تعلّق نگرفته تا مسأله اقتضای فساد و بطلان، مطرح شود.

۲- اگر کسی قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شد و جانب نهی را بر امر، مقدّم داشت در این صورت، صلات در دار غصبی، عبادتی است که منهی عنه واقع شده و متعلّق نهی،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۱۱

و أمّا النّهی عن العبادهٔ لاجل أحد هذه الامور، فحاله حال النّهی عن أحدها ان کان من قبیل الوصف بحال المتعلّق، و بعبارهٔ أخری کان النّهی عنها بالعرض [۱].

نفس صلات است زیرا «امتناعی» قائل به سرایت است و می‌گوید امر از متعلّق خودش به متعلّق نهی سرایت می‌کند- و بالعکس- و چون ما جانب نهی را بر امر مقدّم داشتیم، کأنّ نهی از عنوان غصب به‌عنوان صلات سرایت کرده پس نماز، منهی عنه هست و در نتیجه، جزء بحث فعلی ما هست و اگر کسی قائل به «اقتضا» شد، نماز در دار غصبی طبق مبنای مذکور، محکوم به بطلان است.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه در عبارت مذکور[۲۹۱] به بیان دو قسم دیگر اشاره نموده که نتیجه آن دو قسم هم به بعضی از اقسام پنج‌گانه قبل برگشت می‌کند امّا صورت نهیش با آن‌ها متفاوت است که ما از آن دو، به قسم ششم و هفتم تعبیر می‌کنیم.

۶- گاهی نهی صورتا به نفس عبادت متعلّق می‌شود امّا در حقیقت، جزء[۲۹۲] عبادت، منهی عنه است در مثال «لا تصل فی الحریر»[۲۹۳] نهی به حسب ظاهر عبارت به صلات متعلّق شده امّا حقیقتا مقصود مولا عدم ساتریّت حریر است پس گاهی به حسب ظاهر، نهی به نفس عبادت تعلّق می‌گیرد[۲۹۴] امّا واقعا نهی به جزء یا شرط یا وصف متعلّق شده ۲۹۵].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۱۲

و ان کان النهی عنه علی نحو الحقیقهٔ و الوصف بحاله و ان کان بواسطهٔ أحدها الا أنه من قبیل الواسطهٔ فی الثّبوت لا العروض کان حاله حال النّهی فی القسم الاول، فلا تغفل ۲۹۶] [۱].

تذکّر: قسم ششم از قبیل تعلّق نهی به «نفس» جزء یا شرط یا وصف عبادت است که احکام هریک از آن‌ها را به نحو مشروح بیان کردیم.

[۱]- ۷: گاهی نهی به نفس عبادت متعلّق می‌شود و حقیقتا مجموع عبادت، منهی عنه است امّا علّت آورنده نهی و آن چیزی که واسطه شده نهی به عبادت متعلّق شود، جزء یا شرط یا وصف عبادت است که جزء یا شرط یا وصف، عنوان واسطه در ثبوت دارد.

سؤال: فرق قسم ششم با قسم هفتم چیست؟

جواب: کأنّ در قسم ششم، واسطه، واسطه در عروض ۲۹۷] است و در قسم هفتم واسطه در ثبوت ۲۹۸].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۱۳

و مما ذکرنا فی بیان أقسام النّهی فی العبادهٔ یظهر حال الاقسام فی المعاملهٔ، فلا یکون بیانها علی حدّهٔ بمهمّ کما أن تفصیل الاقوال فی الدلالهٔ علی الفساد و عدمها التی ربما تزید علی العشرهٔ- علی ما قیل- کذلک ۲۹۹]، انّما المهمّ بیان ما هو الحقّ فی المسألهٔ، و لا بدّ فی تحقیقه علی نحو یظهر الحال فی الاقوال من بسط المقال فی مقامین [۱].

تذکّر: قسم هفتم، به همان قسم اوّل، رجوع می‌کند که نهی به مجموع عبادت، متعلّق است و قدر متیقّن از محلّ بحث ما این است که نهی به مجموع عبادت تعلّق گیرد پس قسم اخیر هم جزء بحث و محلّ نزاع می‌باشد.

اقسام تعلّق نهی به معامله

اشاره

[۱]- از بیان ما- در اقسام تعلّق نهی به «عبادت»- مشخّص شد که اقسام هفت‌گانه مذکور در «معاملات» هم جاری است و نیازی به توضیح تک‌تک آن‌ها نیست.

تذکّر: مقدّمات هشت‌گانه بحث، پایان پذیرفت، اقوال در اصل مسأله تعلّق نهی به

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۱۴

الاوّل فی العبادات: فنقول و علی اللّه الاتّکال: انّ النّهی ۳۰۰] المتعلّق بالعبادهٔ بنفسها و لو کانت جزء عبادهٔ بما هو عبادهٔ کما عرفت مقتض لفسادها، لدلالته علی حرمتها ذاتا، و لا یکاد یمکن اجتماع الصّحّهٔ بمعنی موافقهٔ الامر أو الشّریعهٔ مع الحرمهٔ. و کذا بمعنی سقوط الاعادهٔ، فانه مترتّب علی اتیانها بقصد القربهٔ، و کانت مما یصلح لان یتقرّب بها، و مع الحرمهٔ لا تکاد تصلح لذلک، و یتأتّی قصدها من الملتفت الی حرمتها کما لا یخفی. [۱].

عبادت یا معامله، بسیار متکثّر است به نحوی که گفته شده بیش از ده قول در مسئله مطرح می‌باشد که ذکر آن‌ها مهم نیست امّا برای تحقیق در مسئله، لازم است در دو مقام بحث نمود.

۱- نهی در عبادت، مقتضی فساد است

[۱]- اگر نهی مولوی تحریمی- مانند نهی متعلّق به شرب خمر- به عبادتی- بما هو عبادهٔ- متعلّق شود، نهی مذکور، مقتضی فساد آن عبادت است- لدلالهٔ النّهی علی حرمهٔ العبادهٔ- و اجتماع بین حرمت و صحّت امکان ندارد، خواه معنای صحّت را طبق تفسیر

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۱۵

لا یقال: هذا لو کان النّهی عنها دالا علی الحرمهٔ الذّاتیّهٔ، و لا یکاد یتّصف بها العبادهٔ، لعدم الحرمهٔ بدون قصد القربهٔ، و عدم القدرهٔ علیها مع قصد القربهٔ بها الا تشریعا، و معه تکون محرمهٔ بالحرمهٔ التّشریعیّهٔ لا محالهٔ، و معه لا تتّصف بحرمهٔ أخری، لامتناع اجتماع ۳۰۱] المثلین کالضّدّین [۱].

متکلّم ۳۰۲] در نظر بگیریم خواه طبق معنای فقیه ۳۰۳] زیرا عبادت صحیح چه از نظر متکلّم و چه از نظر فقیه باید دارای دو خصوصیّت باشد:

۱- ذاتا صلاحیّت مقربیّت داشته باشد و بتواند عبد را به مولا نزدیک کند.

۲- مکلّف هم در عمل، قصد تقرّب داشته باشد و عبادت را به‌عنوان مقرّب الی المولی انجام دهد.

سؤال: آیا عبادتی که به واسطه حرمت «ذاتی»- مانند شرب خمر- مبغوضیّت پیدا کرده، صلاحیّت مقربیّت دارد و می‌تواند صحیحا واقع شود و در نتیجه، مکلّف به وسیله آن، قصد تقرّب داشته باشد؟

خیر! زیرا: ... و مع الحرمة لا تکاد تصلح لذلک [ای: لان یتقرب بها] و یتأتی قصدها[۳۰۴] من الملتفت الی حرمتها.[۳۰۵]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۳ ؛ ص۲۱۵

۱]- اشکال: اساس کلام شما- مصنّف- این بود که: در صورت تعلّق نهی به عبادت،

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۲۱۶

حرمتش- مانند حرمت شرب خمر- «ذاتی» و ملازم با فساد است لذا نمی‌تواند صحیحا واقع شود لکن اشکال ما این است که: اصلا عبادت، حرمت ذاتی ۳۰۶] پیدا نمی‌کند زیرا:

الف: اگر مکلّف، آن عبادتی را که شما می‌گوئید محرّم است، بدون قصد قربت انجام دهد، عبادت بدون قصد قربت، حرمت ذاتی ندارد. اگر شخص حائض در ایّام حیض- به عنوان ورزش یا منظور دیگری- بدون قصد قربت، اتیان صلات نماید، آن عمل، محرّم نیست زیرا عبادت، متقوم به قصد قربت است و او قصد تقرّب ننموده.

ب: چنانچه مکلّف، آن عمل را با قصد قربت اتیان نمود به لحاظ اینکه عبادت مذکور از نظر شارع، صلاحیّت مقربیّت ندارد، حرام است امّا حرمتش تشریعی هست نه ذاتی، مثلا- اگر شخص حائض، نماز را با قصد قربت اتیان نمود، آن صلات، محرّم است امّا حرمتش مانند حرمت شرب خمر، ذاتی نیست بلکه تشریعی می‌باشد و کأنّ آن مکلّف، چنین می‌گوید: درعین‌حال که شارع مقدّس، نماز را برای حائض مقرّب قرار نداده امّا من خودم را در ردیف شارع قرار داده و می‌گویم صلات مذکور، مقربیّت دارد.

اگر شی‌ء حرمت تشریعی پیدا کرد، امکان ندارد حرمت ذاتی هم داشته باشد زیرا همان‌طور که اجتماع ضدّین، ممتنع است اجتماع مثلین هم امتناع دارد و نسبت به یک شی‌ء امکان ندارد دو حرمت تعلّق گیرد.

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۲۱۷

فانّه یقال: لا ضیر فی اتّصاف ما یقع عبادة- لو کان مأمورا به- بالحرمة الذّاتیّة، مثلا صوم العیدین کان عبادة منهیّا عنها، بمعنی أنّه لو أمر به کان عبادة لا یسقط الامر به الا اذا أتی به بقصد القربة، کصوم سائر الایّام، هذا فیما اذا لم یکن ذاتا عبادة کالسّجود للّه تعالی و نحوه، و الا[۳۰۷] کان محرّما مع کونه فعلا- عبادة، مثلا اذا نهی الجنب و الحائض عن السّجود له تبارک و تعالی، کان عبادة محرّمة ذاتا حینئذ، لما فیه من المفسدة و المبغوضیّة فی هذا الحال [۱].

---

[۱]- جواب: مصنّف رحمه اللّه سه جواب برای اشکال مذکور بیان کرده‌اند:

۱- معنای عبادت در بحث دلالت نهی بر فساد با سائر موارد، مختلف است و شما- مستشکل- توهّم کردید، عبادت ۳۰۸]، آن است که بالفعل در آن قصد قربت، معتبر است درحالی‌که ما در امر چهارم همین بحث، دو معنا برای عبادت بیان کردیم که با سائر موارد فرق دارد.

الف: عبـادت، آن است که: «لو تعلّق الامر به کان امره امرا عبادیّا لا یکاد یسـقط الا اذا اتی به بنحو قربی» مقصود، این است که: اگر به جای نهی، امر به آن متعلّق شـده بود، امرش عبادی بود و از ذمّه مکلّف ساقط نمی‌شد مگر با قصد قربت، مانند صوم روز عید فطر که: یک عبادت محرّم و عبادیّتش به این معنا است که: صوم عید فطر به جای اینکه منهی عنه واقع شود اگر مانند روزه سائر ایّام ماه رمضان، مأمور به می‌شد، این صوم هم

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۱۸

مانند سائر مصادیق صوم، عبادی بود و امرش بدون قصد قربت، ساقط نمی‌شد[۳۰۹].

نتیجه: اگر نهیی به صوم عید فطر، متعلّق شد، چرا حرمت ذاتی نداشته باشد، اکنون و بالفعل که امری به آن تعلّق نگرفته بلکه نهی به آن متعلّق شـده و نهیش ماننـد نهی متعلّق به شـرب خمر، ذاتی هست پس عبـادت در محـلّ بحث، چنـان معنـایی دارد که منافـاتی با مبغوضیّت و حرمت ذاتیّه ندارد.

ب: منظور از عبـادت، آن چیزی است که «ذاتا»[۳۱۰] جنبه عبادیّت دارد و نیاز به امر نـدارد[۳۱۱] مانند خضوع، خشوع و سجده در پیشگاه حضرت حق که ذاتا عبادت است و نیاز به تعبّد ندارد تا عنوان عبادت برای آن‌ها تحقّق پیدا کند.

سؤال: اگر یک عبادت ذاتی، متعلّق نهی واقع شود مثلا شارع مقدّس به شـخص حائض دستور دهد، همان سجده‌ای که عبادت ذاتی هست در حال حیض بر تو حرام است، در این صورت نهی مذکور، نقصـی دارد؟ آن سجده، عبادتی هست که فعلا نهی ذاتی به آن تعلّق گرفته و نهیش دالّ بر مبغوضیّت است- مانند نهی متعلّق به شرب خمر و سائر محرّمات.

خلاـصه جواب: طبق آن دو معنـائی که برای عبـادت ۳۱۲] ذکر کردیم، هیـچ مـانعی وجـود نـدارد که نهی متعلّق به عبـادت، دالّ بر حرمت ذاتی و کاشف از مبغوضیّت و فساد باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۱۹

مع أنّه لا ضـیر فی اتّصافه بهذه الحرمهٔ مع الحرمهٔ التّشریعیّهٔ بناء علی أنّ الفعل فیها لا یکون فی الحقیقهٔ متّصفا بالحرمهٔ، بل انّما یکون المتّصف بها ما هو من أفعال القلب، کما هو الحال فی التّجرّی و الانقیاد، فافهم، هذا [۱].

---

[۱]- ۲- از شـما پـذیرفتیم که آن «حرمت»، تشـریعی باشـد- نه ذاتی- امّا اینکه گفتید اگر حرمت، تشـریعی شد، محلّی برای حرمت ذاتی باقی نمی‌مانـد چون اجتماع مثلین ۳۱۳] ماننـد اجتماع ضـدّین، ممتنع است، مورد قبول ما نیست زیرا: حرمت تشـریعی و ذاتی با یکدیگر قابل اجتماع هسـتند چون متعلّق آن‌ها متفاوت است در حرمت ذاتی، «فعل مکلّف» و فرضا عمل خارجی، مانند نماز در ایّام حیض، حرام است به عبارت دیگر در صوم عید فطر- و سائر محرّمات- متعلّق حرمت ذاتی، فعل مکلّف است امّا در حرمت تشریعی، حرمت بر فعـل مکلّـف، متعلّق نیست بلکه حرمت به یـک عمـل قلبی تعلّق دارد یعنی: مکلّف به حسب قلب و اعتقـاد، چیزی را که مربوط به شـریعت نیست، به شـارع مقـدّس اسـناد می‌دهـد، نمازی را که شـخص حائض، بـدون قصـد قربت می‌خوانـد با نمازی که شخص حائض دیگری با قصد قربت اتیان می‌کند از نظر صـلاتیّت تفاوتی ندارد، فقط فرقشان در یک مسـئله قلبی است که: یکی از آن‌ها «ما لیس فی الـدّین» را به حسب اعتقاد، جزء دین قرار داده و دیگری مرتکب چنین اسـنادی نشده مانند مسأله تجرّی که از نظر مصـنّف، حرمت آن، متعلّق به قصد معصیت است نه فعل «متجرّی به» و همچنین در باب انقیاد، ثواب، مربوط به انقیاد و قصد اطاعت است نه اینکه به فعل مکلّف ارتباط داشته باشد.

نتیجه: اینکه شـما- مستشکل- گفتید بین حرمت ذاتی و تشـریعی، امکان جمع نیست، پاسخ ما این بود که منافاتی بین آن دو وجود ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۲۰

مع أنّه لو لم يكن النّهى فيها دالّا على الحرمة لكان دالّا على الفساد، لدلالته على الحرمة التّشريعيّة، فانّه لا أقلّ من دلالته على أنّها ليست بمأمور بها، و ان عمّها اطلاق دليل الامر بها أو عمومه [۱].

قوله: «فافهم»[۳۱۴].

اشاره به این است که: در باب تجرّی و انقیاد هم آن مطلب، مسلّم نیست زیرا بعضی خواسته‌اند حرمت را به عمل خارجی و فعل «متجری به» سرایت دهند و ....

[۱]- ۳- از شما مستشکل می‌پذیریم که در محلّ بحث، حرمت ذاتی تحقّق ندارد بلکه فقط حرمت تشریعی مطرح است امّا همان حرمت تشریعی دلیل بر بطلان عبادت است.

توضیح ذلک: گرچه حرمت تشریعی دلالت بر فساد ندارد امّا می‌توان باتوجّه به آن گفت: فرضا صلات شخص حائض، مأمور به نیست زیرا: «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ» اطلاق دارد لکن «دعی الصّلاۀ ایام اقرائک» آن را تقیید می‌کند و می‌گوید «أَقِمِ الصَّلاةَ» متوجّه شخص حائض در ایّام حیض نیست نتیجتا صلات حائض، فاقد امر است و وقتی امر نداشت، باطل است.

اشکال: در صحّت عبادت، نیاز به امر نیست بلکه ملاک امر هم کفایت می‌کند.

جواب: اینکه می‌گوئیم عبادت، نیاز به امر ندارد در صورتی است که ملاک امر در آن تحقّق داشته باشد امّا نسبت به صلات حائض نه امری تحقّق دارد و نه چیزی که

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۲۱

نعم ۳۱۵] لو لم يكن النّهى عنها الا عرضا، كما اذا نهى عنها فيما كانت ضدّ الواجب مثلا لا يكون مقتضيا للفساد بناء على عدم الاقتضاء للامر بالشّىء للنّهى عن الضّدّ الا كذلك- أي عرضا- فيخصّص به أو يقيّد [۱].

کاشف از وجود ملاک امر در آن باشد.

خلاصه: لازم نیست برای بطلان عبادت از طریق حرمت ذاتی و مبغوضیّت، مشی نمائیم بلکه از طریق عدم امر و نبودن ملاک امر، حکم به بطلان عبادت می‌نمائیم.

[۱]- «یک صورت، استثنا شده که: اگر نهی متعلّق به یک عبادت، عرضی باشد، یعنی: نهی در حقیقت به شیء دیگری تعلّق گرفته امّا مجازا به آن عبادت متعلّق شده، در فرض مذکور، آن نهی عرضی و مجازی، دلالت بر فساد ندارد زیرا نه دالّ بر حرمت است و نه بر عدم الامر دلالت می‌کند پس نهی مذکور، دلالت بر فساد و مأمور به نبودن عبادت ندارد تا مخصّص و مقیّد عمومات و اطلاقات عبادات باشد مانند ...»[۳۱۶].

مثال: در بحث «ضد» به نحو مشروح بیان کردیم که: اگر امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات باشد، چنانچه مکلّف به جای ازاله نجاست از مسجد، اشتغال به صلات پیدا کند، آن نماز مسلّما باطل است امّا اگر امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات نباشد بلکه غایت مفادش این باشد که نماز، مأمور به نیست ۳۱۷] در این صورت اگر مکلّف به جای ازاله،

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۲۲

المقام الثّانى فى المعاملات: و نخبة القول: انّ النّهى الدّال على حرمتها لا يقتضى الفساد، لعدم الملازمة فيها لغة و لا عرفا بين حرمتها و فسادها أصلا كانت الحرمة متعلّقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة أو بمضمونها بما هو فعل بالتّسبيب أو بالتّسبّب بها اليه و ان لم يكن السّبب و لا المسبّب بما هو فعل من الافعال بحرام [۱].

مشغول اتیان صلات شود، نمازش صحیح است زیرا ملاک عبادت- مصلحت- در صلات مزاحم با ازاله تحقّق دارد.
جمع‌بندی: مصنف رحمه اللّه در بحث دلالت نهی بر فساد عبادت، دو بیان داشتند هم حرمت ذاتی را دالّ بر فساد دانستند و هم فرمودند: حرمت تشریعی برای حکم به بطلان و فساد عبادت کفایت می‌کند.

۲- آیا نهی در معامله، مقتضی فساد است؟

[۱]- سؤال: اگر نهی تحریمی به معامله‌ای متعلّق شد، مقتضی فساد آن هست یا نه؟
جواب: همان‌طور که در مقام اول بیان کردیم در باب «عبادات» بین حرمت و صحّت، امکان جمع نیست زیرا عبادت هم باید «صلاحیّت مقربیّت» داشته باشد و هم مکلّف در مقام عمل، آن را با «قصد قربت» اتیان کند لذا اگر عبادتی، محرّم شد، آن دو ویژگی را ندارد و باطل است امّا در باب «معاملات» آن دو خصوصیّت، معتبر نیست لذا می‌گوئیم اگر معامله‌ای محرّم شد، آن حرمت، ملازمه با فساد معامله ندارد یعنی: درعین حال که حرام است، صحیح هم می‌باشد و اثر مقصود برآن ترتّب پیدا می‌کند. به عبارت دیگر: نه از نظر لغت و نه از دید عرف، بین حرمت و فساد در باب معاملات، هیچ‌گونه ملازمه‌ای تحقّق ندارد.
تذکّر: نوعا معاملات، اسبابی هستند که انسان از طریق آن‌ها به مسبّبات توصّل پیدا می‌کند مثلا در مورد بیع به وسیله ایجاب و قبول- بعت و اشتریت- تملیک و تملّک حاصل می‌شود لذا نهی متعلّق به معامله را به این سه نحو تصوّر می‌کنیم:
إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۲۳
۱- گاهی نهی به سبب و ذات معامله تعلق می‌گیرد منتها نه از باب اینکه سبب در مسبّب تأثیر می‌کند بلکه از جهت اینکه سبب، یکی از افعال مکلّف است ۳۱۸] مانند بیع وقت ندا[۳۱۹].
سؤال: معنای حرمت بیع وقت ندا چیست و چه چیزی در آن هنگام حرام است؟
جواب: معامله وقت ندا از جهت اینکه نسبت به صلات جمعه، بی‌اعتنایی هست، حرام می‌باشد نه از نظر اینکه تأثیر در ملکیت می‌کند و سببیّت دارد لذا نفس بیع، محرّم است «لا بما هو مؤثّر فی الملکیّة بل بما هو عمل من اعمال المکلّف» لذا اگر مکلّفی در وقت ندا به جای انجام معامله، به نظافت مغازه خود هم بپردازد، عملش محرّم است زیرا آن عمل هم با اتیان صلات جمعه، مزاحم است.
۲- گاهی نهی به مسبّب- مضمون معامله- تعلّق می‌گیرد- از جهت اینکه مسبّب هم فعل مکلّف است ۳۲۰]- مانند بیع مصحف یا عبد مسلمان به کافر که در آن دو، ملکیّت کافر، نسبت به مصحف یا عبد مسلمان، مبغوض شارع مقدّس است پس نهی به مسبّب- بما هو مسبّب- تعلّق گرفته است.
۳- گاهی نه سبب، حرام است و نه مسبّب بلکه توصّل و رسیدن به مسبّب از طریق سبب خاص، منهی عنه و حرام است اما چنانچه از طریق دیگری ۳۲۱] آن مسبّب ایجاد شود، حرام نیست مانند ملکیّت «زائد» از طریق بیع ربوی. اگر مکلّفی، یک من گندم را به دو من گندم فروخت، در این صورت آیا «نفس البیع بما هو فعل من افعال المکلّف» مبغوض شارع است یا اینکه ملکیّت زائد- یک من گندم اضافه- از نظر شارع، مبغوضیّت دارد یا امر دیگری؟
إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۲۴
و انّما یقتضی الفساد فیما اذا کان دالا علی حرمة ما لا یکاد یحرم مع صحّتها، مثل النّهی عن أکل الثّمن أو المثمن فی بیع ۳۲۲] أو بیع شیء[۳۲۳].
نعم لا یبعد دعوی ظهور النّهی عن المعاملة فی الارشاد الی فسادها، کما أنّ الامر بها یکون ظاهرا فی الارشاد الی صحّتها من دون

دلالته علی ایجابها، أو استحبابها، کما لا یخفی [۱].

از طریق «بیع ربوی» توصّل به ملکیت زائد، نزد شارع، مبغوض است ۳۲۴] امّا نفس بیع «بما هو فعل من افعال المکلّف» و همچنین ملکیّت زائد، مبغوضیّت ندارد زیرا اگر آن مقدار زائد از طریق هبه یا صلح تملیک شود، نزد شارع، مبغوض نیست.

سؤال: حکم اقسام سه‌گانه مذکور چیست؟

جواب: در اقسام ثلاثه مذکور اگر دلیل خارجی نداشته باشیم، نهی دلالت بر فساد نمی‌کند یعنی: بیع وقت ندا درعین‌حال که حرام است اما صحیح می‌باشد و همچنین بیع عبد مسلمان به کافر گرچه حرام است اما صحیح می‌باشد و ...

[۱]- از دو طریق می‌توان گفت نهی در باب معاملات، مقتضی فساد است.

۱- چنانچه نهی شود از چیزی که اگر معامله، صحیح بود، حرام و منهی عنه نبود به عبارت دیگر در باب معاملات اگر نهی به جای اینکه به اقسام ثلاثه مذکور تعلّق گیرد، متعلّق به چیز دیگری شود مثلا نهی، دلالت کند بر حرمت تصرّف در ثمن یا مثمن.

اگر معامله‌ای صحیح باشد، معنا ندارد، تصرّف در ثمن یا مثمن، حرام باشد پس حرمت تصرّف در ثمن یا مثمن، دلیل بر بطلان معامله است مانند «بیع العذرة سحت» اگر بیع عذره، صحیح باشد، معنا ندارد، تصرّف در ثمن آن، حرام باشد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۲۵

لکنّه فی المعاملات ۳۲۵] بمعنی العقود و الایقاعات، لا المعاملات بالمعنی الاعمّ المقابل للعبادات، فالمعوّل هو ملاحظة القرائن فی خصوص المقامات، و مع عدمها لا محیص عن الاخذ بما هو قضیّة صیغة النّهی من الحرمة، و قد عرفت أنّها غیر مستتبعة للفساد لا لغة و لا عرفا [۱].

۲- اصلا نهی از معامله، تحریمی نیست بلکه دالّ بر ارشاد به بطلان معامله می‌باشد مانند «لا تبع ما لیس عندک» یعنی: مالی که ملک شما نیست و در اختیار شما قرار ندارد، نفروشید، نهی مذکور، تحریمی نیست بلکه ائمه علیهم السّلام در مقام ارشاد و راهنمائی به این مطلب بوده‌اند که: بی‌جهت خود را در زحمت نیندازید و مال مردم را نفروشید زیرا به آن وسیله به هدف خود نمی‌رسید و تملیک و تملّک برآن معامله، مترتّب نمی‌شود.

تذکّر: در باب معاملات اگر با اوامری مواجه شدیم، توهّم نشود که بر ایجاب یا استحباب دلالت دارد[۳۲۶] بلکه اوامر مذکور، نسبت به صحّت معامله ارشاد دارد، فرضا وقتی گفته می‌شود «اجازه بده» یا «بفروش» مقصود، این نیست که اجاره یا بیع شرعا واجب است بلکه منظور، این است که برآن معامله، اثر شرعی ترتّب پیدا می‌کند و به آن وسیله شما به اثر مقصود، نائل می‌شوید.

نتیجه: «کثیرا ما» نواهی در باب معاملات، ظهور در ارشاد به فساد و اوامرش، ظهور در صحّت و نفوذ معاملات دارد.

[۱]- اینکه گفتیم نواهی در معاملات ظهور در ارشاد به فساد دارد، مقصود،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۲۶

نعم ربما یتوهّم استتباعها له شرعا من جهة دلالة غیر واحد من الاخبار علیه. منها: ما رواه فی الکافیّ ۳۲۷] و الفقیه عن زرارة عن الباقر علیه السّلام «سأله عن مملوک تزوّج بغیر اذن سیّده، فقال: ذلک الی سیّده ان شاء أجازه و ان شاء فرّق بینهما، قلت: أصلحک اللّه تعالی انّ حکم بن عتیبة و ابراهیم النّخعیّ و أصحابهما یقولون: انّ أصل النّکاح فاسد، و لا یحلّ اجازة السّید له، فقال أبو جعفر علیه السّلام: انّه لم یعص اللّه انّما عصی سیّده، فاذا أجاز، فهو له جائز» حیث دلّ بظاهره علی أنّ النّکاح لو کان مما حرّمه تعالی علیه کان فاسدا [۱].

معاملات اصطلاحی هست یعنی «عقود و ایقاعات» امّا معامله‌ای را که ما در اینجا بحث می کنیم، در دائره وسیع‌تری قرار دارد. گفتیم منظور از معامله هر چیزی است که عبادت نباشد خواه معامله اصطلاحی باشد یا نباشد لذا در باب معاملات- با آن دائره وسیع- نمی‌توان گفت نهی، ظهور در ارشاد به فساد دارد بنابراین اگر معامله‌ای در ردیف آن معاملات اصطلاحی نبود لکن عنوان عبادت هم برآن منطبق نشد، چه دلیلی داریم که نهیش ظهور در ارشاد به فساد داشته باشد؟ لذا باید به قرائن توجّه نمود اگر از طریق قرائن توانستیم، استفاده کنیم که نهی، ظهور در ارشاد به فساد دارد، همان را اخذ می کنیم و الا باید ظاهر نهی را اخذ نمود و قبلا هم بیان کردیم که نهی، دلالت بر حرمت می کند اما حرمت ۳۲۸] در باب معاملات، مقتضی فساد نیست ۳۲۹].

[۱]- گفته شده که شما پیوسته بحث را در دائره عقل، عرف و لغت تعقیب می کنید،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۲۷

و لا یخفی أنّ الظّاهر أن یکون المراد بالمعصیة المنفیّة هاهنا أنّ النّکاح لیس ممّا لم یمضه اللّه و لم یشرّعه کی یقع فاسدا و من المعلوم استتباع المعصیة بهذا المعنی للفساد، کما لا یخفی، و لا بأس باطلاق المعصیة علی عمل لم یمضه اللّه تعالی و لم یأذن به،

درحالی که ما روایاتی داریم که حکم مسئله را مشخص نموده.

توضیح ذلک: از روایات استفاده می‌شود که هر معامله محرّم، فاسد است مثلا زراره درباره عبدی که بدون اجازه مولا ازدواج نموده از امام باقر علیه السّلام سؤال نمود حضرت در پاسخ او فرمودند: «ذلک الی سیّده ان شاء اجازه و إن شاء فرّق بینهما»[۳۳۰].

زراره: بعضی از علماء اهل تسنّن فتوا داده‌اند که آن نکاح، باطل است و چنانچه بعدا مولی اجازه نماید، اثری برآن مترتّب نمی‌شود.

امام علیه السّلام: «انّه لم یعص اللّه انّما عصی سیّده فاذا اجاز فهو جائز». یعنی: عبدی که بدون اذن مولی ازدواج کرده، مرتکب معصیت الهی نشده بلکه «معصیة المولی» از او سر زده لذا وقتی مولی آن نکاح را، اجازه نمود، صحیح است و وجهی برای بطلان نکاح وجود ندارد.

نتیجه: اگر در نکاح مذکور، معصیت پروردگار متعال تحقق داشت، فاسد و حق با مستدلّین بود لکن چون عصیان امر خداوند متعال محقق نشده، باطل نیست پس از روایت استفاده می‌شود که: عصیان امر خداوند متعال در باب معاملات، ملازم با فساد آن است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۲۸

کما أطلق ۳۳۱] علیه بمجرّد عدم اذن السّید فیه أنّه معصیة. و بالجملة: لو لم یکن ظاهرا فی ذلک لما کان ظاهرا فیما توهم، و هکذا حال سائر الاخبار الواردة فی هذا الباب، فراجع و تأمّل [۱].

---

[۱]- «ظاهر» این است که معنای «لم یعص اللّه»، معصیت اصطلاحی نیست. کأنّ امام علیه السّلام درصدد بیان این بوده‌اند که: نکاح ۳۳۲] از عقودی نیست که خداوند متعال امضا نکرده باشد تا فاسد باشد آری اگر از عقودی بود که شارع مقدّس آن را امضا ننموده بود و جزء عقود فاسد بود[۳۳۳]، می‌بایست بگوئیم نکاح، باطل است پس معنای «لم یعص اللّه» چنین است: «لیس بنحو لم یکن یمضه اللّه» پس مسئله انفاذ و تنفیذ، مطرح است.

شاهد: در روایت مذکور، چنین تعبیر شده: «انّما عصی سیّده».

آیا مگر مولا قبلا به عبدش گفته بود، ازدواج نکن و او مخالفت کرده؟

اگر قبلا چنان دستوری به عبد داده بود، می‌توان تعبیر نمود «انّما عصی سیّده» امّا فرض مسئله، این است که عبد، بدون اطّلاع مولا ازدواج نموده پس چرا در روایت، چنان تعبیری شده؟ لذا می گوئیم مقصود از عصیان، این است که چرا او از مولا اذن نگرفته و به‌همین‌جهت در روایت، تعبیر به عصیان شده.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۲۹

تذنيب: حكى عن أبى حنيفة و الشّيبانىّ دلالة النّهى على الصّحّة، و عن الفخر[۳۳۴] أنه وافقهما فى ذلك. و التّحقيق أنّه فى المعاملات كذلك اذا كان عن المسبّب أو التّسبيب [التّسبب [۳۳۵] لاعتبار القدرة فى متعلّق النّهى كالامر، و لا يكاد يقدر عليهما الا فيما كانت المعاملة مؤثّرة صحيحة [۱].

نتيجه: معناى «لم يعص اللّه» همان است كه به نحو مشروح بيان كرديم و بين عصيان در محلّ بحث با ساير موارد، تفاوت است.

تذكّر: ظاهر روايت، همان بود كه توضيح داديم امّا اگر بگوئيد در آن معنا ظهور ندارد، پاسخ ما اين است كه معناى مذكور، محتمل است و «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» زيرا اگر معناى «لم يعص اللّه»، «لم يمضه اللّه» باشد، بديهى است كه هر معامله‌اى را شارع مقدّس امضا نكند، باطل است و ارتباطى به بحث فعلى ما ندارد.

آيا نهى بر صحّت متعلّق خود دلالت مى‌كند؟

[۱]- از ابو حنيفه و شيبانى حكايت شده كه نهى- چه در عبادات و چه در معاملات- دلالت بر صحّت مى‌كند و از علماى شيعه از فخر المحققين رحمه اللّه نقل شده كه ايشان هم با آن دو، موافقت نموده‌اند.

مصنّف رحمه اللّه: براى نقد و بررسى كلام مذكور، بحث «عبادات» و «معاملات» را جداگانه مطرح مى‌نمائيم.

الف: همان‌طور كه در بحث قبل- المقام الثّانى- بيان كرديم، نهى متعلّق به معامله بر سه قسم است لذا لازم است هركدام را به‌طور مجزا بحث نمود.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۳۰

۱- گاهى نهى به مسبّب تعلّق مى‌گيرد- از جهت اينكه مسبّب هم فعل مكلّف است ۳۳۶]- مانند بيع مصحف يا عبد مسلمان به كافر كه در آن دو، ملكيّت كافر، نسبت به مصحف يا عبد مسلمان، مبغوض شارع مقدّس است. در فرض مزبور به لحاظ اينكه در متعلّق نهى، قدرت، معتبر است ۳۳۷] لازمه اعتبار قدرت، اين است كه مكلّف بايد بتواند عبد مسلمان را به كافر تمليك نمايد- يعنى مقدور مكلّف باشد- و اين امر در صورتى مقدور است كه معامله، صحيح باشد و چنانچه معامله عبد مسلم در فرض مسئله به طور كلّى باطل باشد، مكلّف قدرت ندارد كه عبد مسلمان را به كافر تمليك نمايد زيرا به مجرّدى كه معامله و بيعى انجام دهد آن معامله، باطل است و تمليك و تملّك حاصل نمى‌شود.

خلاصه: اگر گفتند تمليك مصحف به كافر، حرام است، نفس اين مطلب، دالّ بر اين است كه اگر معامله‌اى واقع شد، صحيح است لكن استحقاق عقوبت به قوّت خود باقى هست پس اگر نهى به مسبّب تعلّق گرفت، نفس تعلّق نهى به مسبّب، دليل بر مقدوريّت آن است و مقدوريّت مسبّب، ملازم با صحّت معامله هست زيرا اگر معامله، باطل باشد، مسبّب، مقدور مكلّف نخواهد بود پس نظر ابو حنيفه و شيبانى در قسم اوّل، صحيح است.

۲- گاهى نهى به تسبيب ۳۳۸] تعلّق مى‌گيرد به عبارت ديگر: گاهى نه سبب، حرام است و نه مسبّب بلكه توصّل و رسيدن به مسبّب از طريق سبب خاص، منهى عنه و حرام است ۳۳۹] مثل اينكه بگويند تمليك زائد از طريق بيع ربوى، حرام است كه معنايش اين است:

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۳۱

و أمّا اذا كان عن السّبب، فلا، لكونه مقدورا و ان لم يكن صحيحا. نعم قد عرفت أنّ النّهى عنه لا ينافيها[۳۴۰] [۱].

تملیک زائد از طریق بیع مذکور، مقدور مکلّف است و معنای مقدوریّت، صحّت معامله هست چون اگر بیع ربوی به‌طور کلّی باطل باشد، مکلّف قدرت ندارد از آن طریق، زائد را تملیک نماید پس اگر نهی در معامله به تسبیب تعلّق گرفت، دلیل بر صحّت معامله است و فتوای ابو حنیفه در قسم مذکور هم صحیح است.

[۱]- ۳: گاهی نهی به‌سبب تعلّق می‌گیرد منتها نه از باب اینکه سبب در مسبّب تأثیر می‌نماید بلکه از جهت اینکه سبب، یکی از افعال مکلّف است ۳۴۱] مانند بیع وقت ندا[۳۴۲] که از نظر بی‌اعتنائی به نماز جمعه و مزاحمت با آن، حرام می‌باشد نه از جهت اینکه در تملیک و تملّک تأثیر می‌کند.

نهی متعلّق به سبب- بما انّه فعل من افعال المکلّف- نه دلالت بر فساد می‌کند[۳۴۳] و نه دلالت بر صحّت.

البتّه ما هم قبول داریم که در متعلّق نهی، مانند متعلّق امر، قدرت، معتبر است امّا لازمه

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۳۲

و أمّا العبادات فما کان منها عبادهٔ ذاتیهٔ کالسّجود و الرّکوع و الخشوع و الخضوع له تبارک و تعالی، فمع النّهی عنه یکون مقدورا کما اذا کان مأمورا به [۱].

اعتبار قدرت، این نیست که بیع مذکور، صحیح یا باطل باشد. مکلّف، قدرت بر بیع وقت ندا دارد گرچه فاسد باشد زیرا نهی به تملیک و تملّک تعلّق نگرفته بلکه به ذات سبب- بما انّه فعل من افعال المکلّف- متعلّق شده ۳۴۴] پس مسأله اعتبار قدرت در متعلّق تکالیف، اقتضا ندارد که اگر نهی به سبب تعلّق گرفت، حتما باید آن سبب، مؤثّر باشد بلکه ذات سبب- ایجاب و قبول- مقدور مکلّف است خواه ایجاب و قبول در تملیک و تملّک، مؤثّر باشد یا نباشد.

خلاصه: نهی متعلّق به سبب نه دلالت بر فساد می‌کند و نه دلالت بر صحّت.

[۱]- ب: سؤال: آیا کلام ابو حنیفه و شیبانی در باب عبادات، صحیح است یا نه به عبارت دیگر: آیا اگر عبادتی منهی عنه واقع شد، تعلّق نهی، دلالت بر صحّت عبادت می‌کند؟

جواب: قبلا[۳۴۵] هم بیان کردیم که دو تعریف برای عبادت- در محلّ بحث- وجود دارد که به نظر ما دچار اشکال- نقض و ابرام- نیست و شما هرکدام از آن دو معنا را بپذیرید، کلام ابو حنیفه و شیبانی، مردود است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

۱- منظور از عبادت، آن چیزی است که «ذاتا»[۳۴۶] جنبه عبادیّت دارد و محتاج به امر

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۳۳

و ما کان منها عبادهٔ لاعتبار قصد القربهٔ فیه لو کان مأمورا به، فلا یکاد یقدر علیه الا اذا قیل باجتماع الامر و النّهی فی شیء و لو بعنوان واحد و هو محال و قد عرفت ۳۴۷] أنّ النّهی فی هذا القسم انّما یکون نهیا عن العبادهٔ، بمعنی أنّه لو کان مأمورا به کان الامر به أمر عبادهٔ لا یسقط الا بقصد القربهٔ [۱].

نیست ۳۴۸] مانند خضوع و سجده در پیشگاه حضرت حق.

اگر شارع مقدّس، شخص جنب یا حائض را نهی نمود که در حال جنابت یا حیض در مقابل خداوند، سجده و خضوع نمایند، درعین‌حال که خضوع ذاتا عبادت است و نیاز به تعبّد و امر شرعی ندارد[۳۴۹]، تعلّق نهی، نسبت به سجود، دلالت بر صحّت نمی‌کند بلکه دالّ بر فساد عبادت است زیرا سجده در حال جنابت برای جنب، مقدور است امّا درعین حال، مبغوض مولا می‌باشد و مقرّب الی المولی نیست لذا وجهی ندارد که نهی دلالت بر صحّت نماید.

خلاصه: حرمت، ملازم با فساد عبادت است و کلام ابو حنیفه در این قسم، مردود است.

[۱]- ۲: تعریف دیگر عبادت- در محلّ بحث- این است که: «لو تعلّق الامر به کان امره امرا عبادیّا لا یکاد یسقط الا اذا اتی به بنحو قربی» مقصود، این است که اگر به جای نهی امر به آن متعلّق شده بود، امرش عبادی بود و از ذمّه مکلّف، ساقط نمی‌شد مگر با

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۳۴

قصد قربت مانند صوم عید فطر که: عبادت محرّم است و عبادیّتش به این معنا هست که صوم عید فطر به جای اینکه منهی عنه واقع شود اگر مانند روزه سائر ایّام ماه رمضان، مأمور به می‌شد، آن صوم هم مانند سائر مصادیق روزه، عبادی بود و امرش بدون قصد قربت، ساقط نمی‌شد امّا فعلا صوم عید فطر، متعلّق نهی و مبغوض مولا هست.

سؤال: آیا می‌توان تعلّق نهی به روزه عید فطر را دلیل بر صحّت آن دانست؟

جواب: خیر! عبادت یا باید «امر» به آن متعلّق شود یا لااقل واجد «ملاک امر» باشد لذا نمی‌توان گفت صوم عید فطر هم متعلّق امر است و هم نهی به آن تعلّق گرفته زیرا اگر چنین باشد کأنّ صددرجه از اجتماع امر و نهی، بالاتر و اصلا این مسئله، ممتنع است چون در اجتماع امر و نهی، امر به یک عنوان و نهی به‌عنوان دیگر تعلّق می گیرد، در محلّ بحث اگر بنا باشد امر و نهی تحقّق داشته باشد باید هر دو به صوم عید فطر متعلّق شود یعنی: روزه عید فطر هم امر داشته باشد که ملاک و زمینه قصد قربت باشد و هم نهی داشته باشد زیرا فرض بحث ما این است که نهی به عبادت متعلّق شده و این مطلب، مستحیل است که شیء واحد ذو عنوان واحد، هم متعلّق امر باشد و هم متعلّق نهی لذا نمی‌توان گفت با تعلّق نهی، نسبت به صوم عید فطر، آن عمل، صحیح است و نهی، دلالت بر صحّت دارد، عبادیّت روزه عید فطر، تعلیقی است و اکنون- بالفعل- عبادت نیست بلکه مبغوض مولا می‌باشد و چیزی که مبغوض و مبعّد هست، نمی‌تواند مقرّب هم باشد.

خلاصه: کلام ابو حنیفه در این قسم از عبادت- یعنی: بنا بر تعریف اخیر- هم به‌طور کلّی باطل است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۳۵

فافهم ۳۵۰] [۱].

---

[۱]- اشاره به این است که: ظاهر تعلّق نهی به عبادت، این است که: بالفعل متعلّق نهی باشد نه اینکه عبادت تعلیقی باشد یعنی: «لو تعلّق الامر به کان امره امرا عبادیّا ...».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۳۶

المقصد الثّالث: فی المفاهیم «مقدمهٔ»

و هی: أنّ المفهوم کما یظهر من موارد اطلاقه هو عبارهٔ عن حکم انشائیّ أو إخباریّ تستتبعه خصوصیّهٔ المعنی الذی أرید من اللفظ بتلک الخصوصیّهٔ و لو بقرینهٔ الحکمهٔ، و کان یلزمه لذلک وافقه فی الایجاب و السّلب أو خالفه، فمفهوم «إن جاءک زید فأکرمه» مثلا- لو قیل به- قضیّهٔ شرطیّهٔ سالبهٔ بشرطها و جزائها لازمهٔ للقضیّهٔ الشّرطیّهٔ التی تکون معنی القضیّهٔ اللفظیّهٔ، و یکون لها خصوصیّهٔ بتلک الخصوصیّهٔ کانت مستلزمهٔ لها [۱].

مقصد سوّم «مفاهیم»

اشاره

[۱]-

تعریف مفهوم:

همان‌طور که از موارد اطلاق و استعمال آن لفظ، ظاهر می‌شود، مفهوم، یک «حکم» به‌عبارت دیگر، قضیّه‌ای هست که دارای موضوع و محمول- و گاهی دارای شرط و جزا- می‌باشد پس مفهوم، یک معنای مفرد در برابر جمله نیست بلکه قضیّه‌ای می‌باشد که متضمّن حکم انشائی ۳۵۱] یا اخباری ۳۵۲] هست ۳۵۳].

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۲۳۷

سؤال: اساس و منشأ آن قضیّه، چیست؟

جواب: در معنای منطوقی ۳۵۴] خصوصیّت و مزیّتی هست که لازمه آن، وجود و ثبوت این مفهوم است.

سؤال: آن خصوصیّت چیست؟

جواب: کسانی که می‌گویند قضیّه شرطیّه، دارای مفهوم هست، جمله «إن جاءك زید فاكرمه» را چنین معنا می‌کنند: علّت تامّه منحصره وجوب اکرام، مجیء زید است بنابراین اگر مجیء زید، علّیّت منحصره برای وجوب اکرام پیدا کرد، بدیهی است که هر شیء که علّت منحصره‌اش منتفی شود آن شیء هم منتفی می‌شود پس معنا و مفهوم جمله مذکور، این است: «عند عدم مجیء زید لا یجب اكرامه» زیرا مجیء زید، علّت منحصره وجوب اکرام بود پس در حقیقت، معنای منطوقی بر خصوصیّتی دلالت می‌کند که آن ویژگی مثلا علّیّت منحصره هست و علّیّت منحصره، مستتبع و مستلزم قضیّه مفهومیّه می‌باشد.

سؤال: آن خصوصیّت از چه طریقی استفاده می‌شود و چه چیز برآن دلالت می‌کند؟

جواب: پاسخ آن را در مباحث بعدی ضمن توضیح ادلّه قائلین به ثبوت مفهوم بیان می‌کنیم که مثلا آیا «ان» یا «اذا» از طریق «وضع» دلالت بر علّیّت منحصره می‌کند یا از طریق سائر قرائن، امّا آنچه فعلا لازم به تذکّر می‌باشد این است که: اگر «ان» شرطیّه بالوضع یا به وسیله سائر قرائن، دلالت بر علّیّت منحصره نماید، آن قضیّه مفهومیّه هم ثابت است و الا خیر.

خلاصه: «مفهوم»، قضیّه‌ای است که متضمّن حکم انشائی یا اخباری می‌باشد و آن

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۲۳۸

فصحّ أن یقال: انّ المفهوم انّما هو حکم غیر مذکور، لا أنّه حکم لغیر مذکور، کما فسّر به، و قد وقع فیه النّقض و الابرام بین الاعلام مع أنّه لا موقع له کما أشرنا الیه فی غیر مقام، لانّه من قبیل شرح الاسم، کما فی التّفسیر اللغویّ.

و منه قد انقدح حال غیر هذا التّفسیر ممّا ذکر فی المقام، فلا یهمّنا التّصدی لذلک [۱].

قضیّه، نتیجه خصوصیّتی هست که در معنای منطوقی تحقّق دارد مانند خصوصیّت علّیّت منحصره که در قضایای شرطیّه بنا بر قول به ثبوت مفهوم، ثابت است.

تذکّر: گرچه مصنّف، چنین تصریح نموده‌اند: در معنائی که برای مفهوم بیان کردیم فرقی بین مفهوم موافق و مخالف وجود ندارد امّا درعین‌حال، بیان ایشان در مفهوم موافق جریان ندارد.

توضیح ذلک: از آیه شریفه «فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ» به مفهوم موافقت، حرمت ضرب و شتم استفاده می‌شود امّا اشکال ما این است که در منطوق آیه، خصوصیّتی وجود ندارد که برآن معنا دلالت نماید. مگر اینکه چنین توجیه نمائیم که آن «خصوصیّت» لزومی ندارد علّیّت منحصره باشد بلکه خصوصیّت تعرّض نسبت به ادنی مرتبه، مستلزم افاده حکم مرتبه متوسّط یا بالاتر است یعنی: کأنّ معنای آیه شریفه، این است که: نسبت به والدین «اف»- که پائین‌ترین مراتب توهین است- نگوئید بنابراین، بدیهی است که اگر پائین‌ترین مراتب اهانت، ممنوع شد، وضع مرتبه متوسّط و بالاتر، واضح است و الا اگر آن خصوصیّت، عبارت از علّیّت منحصره باشد فقط در مفهوم مخالف جریان دارد امّا در مفهوم موافق، جاری نیست.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه نتیجه‌گیری می‌کنند که: «المفهوم انّما هو حکم غیر مذکور»[۳۵۵].

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۲۳۹

مفهوم، یعنی: آن حکمی که در لفظ بیان نشده.

تعبیر مزبور هم در مفهوم موافق، صادق است و هم در مفهوم مخالف.

توضیح ذلک: مثلا مفهوم موافق در آیه شریفه فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ، «لا تضربهما» می‌باشد یعنی منطوق آیه، حرمت «اف» و مفهوم آن حرمت «ضرب» است ولی حرمت متعلّق به ضرب «حکم آخر لم یقع التّعرض له، لم یقع فی الکلام ذکر له» پس نفس حکم در مفهوم موافق هم «غیر مذکور» هست.

تعبیر مزبور- المفهوم انّما حکم «غیر مذکور»- نسبت به مفهوم مخالف، بسیار واضح است مثلا- مفهوم قضیّه «إن جاءك زید فاكرمه»، «ان لم یجئک زید فلا یجب اکرامه» می‌باشد یعنی: حکم در منطوق، وجوب می‌باشد که ذکر شده اما در مفهوم، عدم وجوب است که مذکور نمی‌باشد.

بعضی دیگر گفته‌اند: «المفهوم انّما هو حکم لغیر مذکور» یعنی: «موضوع» آن ذکر نشده ۳۵۶] و لذا تعریفشان در بین اعلام ۳۵۷]، مورد نقض و ابرام واقع شده لکن ما نسبت به این تعریف- و سائر تعاریف- اشکال نمی‌کنیم زیرا نقض و ابرام در صورتی صحیح

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۲۴۰

كما لا یهمّنا بیان أنّه من صفات المدلول أو الدّلالة و ان كان بصفات المدلول أشبه، و توصیف الدّلالة أحیانا كان من باب التّوصیف بحال المتعلّق [۱].

است که تعریف‌کننده در مقام بیان «حد» و «رسم» باشد امّا به نظر ما آن تعاریف، لفظی و از قبیل «سعدانة»، «نبت» هست مثلا وقتی بحثی را به‌عنوان «مفهوم» مطرح می‌کنند درصدد هستند که اجمالا بدانند مفهوم چیست ولی در مقام بیان ماهیّت، جنس و فصل آن نیستند لذا این‌گونه تعاریف و اشکالات آن‌ها چندان اهمّیّتی ندارد مخصوصا باتوجّه به اینکه در آیه یا روایتی کلمه «مفهوم» موضوع حکمی واقع نشده و اثر شرعی برآن مترتّب نگشته تا اینکه مجبور باشیم، تحقیق و بررسی کنیم، معنای مفهوم چیست.

[۱]- سؤال: مفهوم از اوصاف دلالت است یا از صفات مدلول و آیا دلالت بر دو قسم است ۳۵۸] یعنی: «الدّلالة قد تكون منطوقیّة و قد تكون مفهومیّة»، آیا منطوقیّت و مفهومیّت، مربوط به مقام دلالت می‌باشد و مقسم تقسیم مذکور «دلالت» است کما اینکه در بعضی از کلمات مشاهده شده که گفته‌اند: «بالدّلالة المنطوقیّة» یا «بالدّلالة المفهومیّة» که مفهومیّت و منطوقیّت را وصف دلالت قرار داده‌اند. آیا چنان است یا اینکه منطوقیّت و مفهومیّت، مربوط به مدلول و از اوصاف قضیّه هست یعنی: «إن جاءك زید فاكرمه» یک قضیّه لفظیّه و مفادش معنای این قضیّه لفظیّه هست. و به لحاظ اینکه این معنا خصوصیّتی دارد و آن خصوصیّت، قضیّه دیگری را به دنبال دارد به نفس آن قضیّه تابعه، مفهوم گفته می‌شود یعنی وقتی گفتیم: إن جاءك زید فاكرمه، «لنا حكمان احدهما وجوب الاكرام عند المجیء و الآخر عدم وجوب الاكرام عند عدم المجیء» که «حکم» اوّل، حکم منطوقی هست و ارتباطی به دلالت ندارد- البتّه گفتیم نفس مفهوم هم حکم انشائی یا اخباری هست- پس مفهومیّت، صفت قضیّه و مدلول است بنابراین می‌توان گفت: «وجوب الاكرام عند المجیء حكم منطوقی» و «عدم وجوب الاكرام عند

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۲۴۱

و قد انقدح من ذلك أنّ النّزاع فی ثبوت المفهوم و عدمه فی الحقیقة انّما یكون فی أنّ القضیّة الشّرطیّة أو الوصفیّة أو غیرهما هل تدلّ بالوضع أو بالقرینة العامّة علی تلك الخصوصیّة المستتبعة لتلك القضیّة الاخری أم لا؟ [۱].

عدم المجیء حکم مفهومی» لذا طبق قاعده، «اشبه»[۳۵۹] این است که مفهومیّت و منطوقیّت، مربوط به قضیّه، مدلول و معنا باشد نه اینکه صفت دلالت محسوب شود و اینکه گاهی دلالت را به مفهومی و منطوقی تقسیم می‌کنند از باب وصف متعلّق به حال موصوف و مانند «جاءنی زید ابوه قائم» است.

ما درعین‌حال اصراری بر این مطلب نداریم چه مفهوم از صفات دلالت باشد چه از صفات مدلول، مسأله مهمّی نیست و اثری هم برآن مترتّب نمی‌شود.

[۱]- نزاع در باب مفاهیم ۳۶۰] و اینکه آیا مثلا قضیّه شرطیّه، دارای مفهوم هست یا نه یک نزاع صغروی می‌باشد یعنی: بحث در این است که آیا معنای منطوقی و قضیّه شرطیّه، دارای چنان خصوصیّتی هست که با مفهوم، ملازم باشد یا نه به عبارت واضح‌تر در قضیّه شرطیّه «إن جاءک زید فاکرمه» نزاع در اصل ثبوت مفهوم است نه نزاع در حجیّت مفهوم مثلا در باب خبر واحد که بحث می‌کنیم «خبر الواحد حجّة ام لا»، خبر واحد یک موضوع مفروض و مسلّم است امّا در اصل حجیّت آن بحث می‌کنیم ولی در باب مفاهیم، نزاع در اصل وجود مفهوم و عدم ثبوت مفهوم است. قائلین به ثبوت مفهوم در قضیّه شرطیّه گفته‌اند: «لها مفهوم» و قائلین به عدم می‌گویند مفهوم ندارد اما نمی‌گویند مفهوم آن حجیّت ندارد زیرا اساس نزاع در این است که آیا قضیّه شرطیّه، دارای خصوصیّتی هست که آن خصوصیّت، مستتبع یک قضیّه تابعه باشد یا نه.

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۲۴۲

فصل: الجملة الشّرطیّة هل تدلّ علی الانتفاء عند الانتفاء کما تدلّ علی الثّبوت عند الثّبوت بلا کلام أم لا؟ فیه خلاف بین الاعلام [۱]. لا شبهة فی استعمالها و ارادة الانتفاء عند الانتفاء فی غیر مقام، انّما الاشکال و الخلاف فی أنّه بالوضع أو بقرینة عامّة بحیث لا بدّ من الحمل علیه لو لم یقم علی خلافه قرینة من حال أو مقال [۲].

مفهوم شرط

اشاره

[۱]- در جملات شرطیّه مسلّما جزاء «عند ثبوت الشّرط» ثابت است مثلا اگر مولا گفت «إن جاءک زید فاکرمه» بدون تردید بعد از تحقّق مجیء زید، وجوب اکرام، محقّق است که اصطلاحا از آن به «ثبوت عند الثّبوت» تعبیر می‌کنیم بنابراین در جملات شرطیّه، معنای منطوقی و ثبوت وجوب اکرام، عند ثبوت مجیء، محلّ بحث نیست بلکه بحث درباره مفهوم و «انتفاء عند الانتفاء» هست یعنی: آیا همان‌طور که «عند وجود المجیء» وجوب اکرام، محقّق است «عند عدم المجیء» هم وجوب اکرام تحقّق ندارد به عبارت دیگر: آیا از قضیّه شرطیّه موجبه مذکور، یک قضیّه سالبه- به‌عنوان مفهوم- استفاده می‌شود یا نه؟ «فیه خلاف بین الاعلام»[۳۶۱].

[۲]- بدون تردید، جمل شرطیّه همان‌طور که دلالت بر «ثبوت عند الثّبوت» می‌کند در موارد زیادی هم دلالت بر «انتفاء عند الانتفاء» دارد لکن بحث ما در این جهت است که آیا دلالت مذکور، مستند به «وضع» یا «قرینه عامّه»[۳۶۲] هست به نحوی که در هر موردی با جمله شرطیّه‌ای مواجه شدیم و قرینه‌ای برخلاف نبود باید آن را حمل بر

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۲۴۳

فلا بدّ للقائل بالدّلالة من اقامة الدّلیل علی الدّلالة بأحد الوجهین علی تلک الخصوصیّة المستتبعة لترتّب الجزاء علی الشّرط نحو ترتّب المعلول علی علّته المنحصرة. و أمّا القائل بعدم الدّلالة ففی فسحة، فانّ له منع دلالتها علی اللزوم، بل علی مجرّد الثّبوت عند الثّبوت و لو من باب الاتّفاق [۱].

مفهوم نمود و گفت معنای جمله شرطیّه، دو چیز است:

۱- مفاد منطوقی و ثبوت عند الثّبوت. ۲- مفاد مفهومی و انتفاء عند الانتفاء پس نتیجه بحث ما در صورت شكّ، ظاهر می‌شود كه: اگر شما یك جمله شرطیّه داشتید و ندانستید كه آیا مفهوم دارد- و قرینه خاصّه‌ای هم مطرح نبود- قائلین به ثبوت مفهوم، آن را حمل بر مفهوم می‌نمایند امّا كسانی كه دلالت جمله شرطیّه را نسبت به مفهوم انكار دارند، منكر آن معنای كلّی هستند.

[۱]- سؤال: آن معنای كلّی- كه مورد نظر قائلین به ثبوت مفهوم هست- از چه طریقی ممكن است اثبات شود؟

جواب: یا از طریق «وضع» و یا از طریق «قرینه عامّه» ممكن است ثابت شود كه بزودی به توضیحش می‌پردازیم لكن قبل از ورود به آن بحث، لازم است متذكر مطلبی شویم كه مبتنی بر «مقدّمه» قبلی مصنّف هست.

قائلین به ثبوت مفهوم شرط باید مقدّماتی را اثبات نمایند[۳۶۳] و چنانچه یكی از آن‌ها اثبات نشود نمی‌توانند قائل به ثبوت مفهوم شرط شوند زیرا در مقدّمه قبل مشروحا بیان كردیم كه: مفهوم، لازمه یك خصوصیّتی ۳۶۴] در معنای منطوقی هست كه آن ویژگی در جمل شرطیّه «علّیّت منحصره» هست مثلا وقتی مولا می‌گوید «إن جاءك زید فاكرمه» معنای جمله مذكور، این است كه وجوب اكرام بعد از مجیء، ثابت است منتها باید

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۲۴۴

أو منع دلالتها علی التّرتّب، أو علی نحو التّرتّب علی العلّة، أو العلّة المنحصرة بعد تسلیم اللزوم أو العلیّة [۱].

مجیء زید، علّت منحصره وجوب اكرام باشد یعنی وجوب اكرام فقط یك علّت داشته باشد و آن‌هم مجیء زید باشد لذا اگر بنا باشد علّیت منحصره ثابت شود باید مقدّماتی را اثبات نمود و ممكن است كسی در بعضی از مقدّمات مناقشه كند كه اینك به بیان آن مقدّمات می‌پردازیم.

۱- فرضا مولا یك قضیّه شرطیّه به این نحو بیان كرده: «إن جاءك زید فاكرمه» اكنون باید ببینیم چه تناسب و ارتباطی بین مجیء زید و وجوب اكرام تحقّق دارد.

فردی كه می‌گوید ارتباط بین شرط و جزا به نحو علّیت منحصره هست، اوّلین مقدّمه‌ای را كه باید اثبات نماید این است كه: بین مجیء زید و وجوب اكرام، یك ارتباط لزومی موجود است و ممكن است اشكال شود كه هیچ‌گونه ارتباط لزومی بین آن‌ها نیست بلكه فقط یك مقارنت و ارتباط اتّفاقی بین آن‌ها هست مثل اینكه مجیء زید و عمرو اتّفاقا باهم مقارن شود و معنای مقارنت مذكور، این است كه: آن‌ها باهم بودند امّا آیا بین آن‌ها ملازمه و عنوان لازم و ملزوم هم تحقّق دارد؟

ممكن است بین مجیء زید و وجوب اكرام هم فقط مقارنت باشد یعنی فقط هنگام تحقّق مجیء، وجوب اكرام محقّق است امّا نه اینكه ملازمه‌ای بین آن‌ها باشد.

خلاصه: اوّلین مقدّمه‌ای را كه قائلین به ثبوت مفهوم باید ثابت نمایند این است كه در جمل شرطیّه، بین شرط و جزا، ارتباط لزومی هست- البتّه مصنّف هم این مقدّمه را می‌پذیرند.

[۱]- ۲: اكنون كه مسأله لزوم مطرح شد باید ببینیم آیا لزوم بین شرط و جزا به نحو ترتّب است ۳۶۵] یا لزوم بین آن دو در عرض واحد است.

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۲۴۵

آیا در لزومی كه بین شرط و جزا هست ترتّبی هم وجود دارد یعنی: شرط بر جزا متقدّم است- شرط، نسبت به جزا ملزوم می‌باشد؟ امكان دارد كسی بگوید بین شرط و جزا ملازمه هست امّا متلازمین در عرض واحد هستند[۳۶۶]، تقدّم و تأخّری بین آن‌ها وجود

نـدارد لذا قائل به ثبوت مفهوم باید اثبات نماید لزوم بین شـرط و جزا به نحو «ترتّب» می‌باشد و بین آن‌ها تقدّم و تأخّر، مطرح اسـت چون آن خصوصیّتی که دلالت بر مفهوم می‌کند، علّیّت منحصره هست و علّت بر معلول تقدّم دارد.

۳- اگر بپذیریم که لزوم بین شرط و جزا به نحو ترتّب است آیا نحوه ترتّب آن، ترتّب بر علّت است یا غیر علّت؟

سؤال: آیا ممکن است لزوم به نحو ترتّب و تقدّم و تأخّر، مطرح باشد و مع ذلک ترتّب «علّی» مطرح نباشد؟

جواب: آری! امکـان دارد جزا[۳۶۷]، معلول یک ملزومی باشـد که آن ملزوم با شـرط- در قضـیّه شـرطیّه- متلازم باشـد نتیجتا چون جزا، معلول یک ملزوم است لذا از ملزوم، متأخّر است و چون آن ملزوم با شـرط، متلازم است قطعا این جزا هم از شرط تأخّر دارد و مترتّب بر شـرط است امّا ترتّب آن‌ها «علّی» نیست، این شـرط، کمترین اثری در ثبوت جزا نـدارد[۳۶۸] امّـا ملازمه، ثابت است چون شرط با شیء ملازم است که آن شیء برای جزا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۴۶

لکن منع دلالتها علی اللزوم و دعوی کونها اتّفاقیّة فی غایة السّقوط، لانسباق اللزوم منها قطعا [۱].

علّیّت و در آن تأثیر دارد.

خلاصه: ممکن است مسأله ترتّب را هم بپذیریم امّا ترتّب «علّی» نباشد.

۴- «سلّمنا» که بین شرط و جزا، ترتّب «علّی» هست ۳۶۹] لکن علاوه بر این باید علّیّت «منحصره» وجود داشته باشد زیرا امکان دارد یک معلول، دو علّت داشـته باشـد و شـرطی که در قضـیّه ذکر شـده یک علّت باشـد امّا شـرط دیگری هم جانشـین آن علّت بشود و چنـانچه یـک شـیء، دو علّت داشـته باشـد نمی‌توان گفت با عـدم یک علّت، معلول تحقّق نـدارد بلکه با نبودن هر دو علّت، معلول، محقّق نیست و الا اگر یک علّت، موجود نباشد امّا علّت دیگر، جانشین آن باشد همین مسئله در ثبوت معلول کفایت می‌کند.

جمع‌بنـدی: قـائلین به ثبوت مفهوم شـرط بایـد اثبـات نماینـد که: «اولاـ» بین شـرط و جزا «ارتبـاط لزومی» هست نه مقارنت و ارتباط اتّفاقی. «ثانیا» لزوم آن به نحو «ترتّب» می‌باشد نه تلازم. «ثالثا» ترتّبش به نحو «علّی» هست. «رابعا» ترتّب هم ترتّب بر «علّت منحصره» هست.

چنانچه کسی تمام مقدّمات و مراحل چهارگانه مذکور را اثبات نماید، می‌تواند قائل به ثبوت مفهوم شود و چنانچه یکی از مقدّمات مذکور دچار اشکال شود نمی‌توان قائل به ثبوت مفهوم شرط شد.

[۱]- اینک باید بررسی کنیم که آیا مقدّمات چهارگانه مذکور، قابل اثبات است یا نه.

کسـی نمی‌تواند ادّعا کند که ارتباط بین شـرط و جزا اتّفاقی هست ۳۷۰]. یعنی: مقدّمه اوّل- ارتباط لزومی بین شـرط و جزا- مسلّم است «لانسباق ۳۷۱] اللزوم منها قطعا».

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۴۷

و أمّا المنع عن أنه بنحو الترتّب علی العلّة- فضلا عن کونها منحصرة- فله مجال واسع.

و دعوی: تبادر اللزوم و التّرتّب بنحو التّرتّب علی العلّة المنحصرة- مع کثرة استعمالها فی التّرتّب علی نحو التّرتّب علی الغیر المنحصرة منها بل فی مطلق اللزوم- بعیـدة عهـدتها علی مـدّعیها، کیف و لا یری فی اسـتعمالها فیهما عنایـة و رعایـة علاقة، بل انّما تکون ارادته کارادة التّرتّب علی العلّة المنحصرة بلا عنایة، کما یظهر علی من أمعن النّظر و أجال البصر فی موارد الاستعمالات، و فی عدم الالزام و الاخذ بالمفهوم فی مقام المخاصـمات و الاحتجاجات و صـحّة الجواب بأنّه لم یکن لکلامه مفهوم، و عدم صحّته لو کان له ظهور فیه معلوم [۱].

---

[۱]- سؤال: آیا سه مرحله- سه مقدّمه دیگر- را می‌توان منع نمود؟

جواب: باید ادلّه قائلین به مفهوم را ملاحظه نمود که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

ادلّه قائلین به ثبوت مفهوم شرط

الف: تبادر

تبادر به این نحو، حاکی و کاشف از «وضع» جمله شرطیّه است که: با شنیدن جمله شرطیّه، این مطلب به ذهنمان تبادر می‌نماید: شرط برای ثبوت جزا علّت منحصره هست و چنانچه علّیّت منحصره ثابت شد تمام مراحل، ثابت است.

مصنّف رحمه اللّه: تبادر را نمی‌توان پذیرفت زیرا در موارد زیادی، جمل شرطیّه در غیر از علّت منحصره استعمال شده- بل فی مطلق اللزوم ۳۷۲]- و اگر بنا باشد، تبادر را بپذیریم باید بگوئیم استعمالات مذکور، مجازی هست و بدیهی است که در استعمالات مجازی،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۴۸

و أمّا دعوی ۳۷۳] الدّلالة بادّعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومیّة الی ما هو أکمل أفرادها و هو اللزوم بین العلّة المنحصرة و معلولها ففاسدة جدّا، لعدم کون الاکملیّة موجبة للانصراف الی الاکمل، لا سیّما مع کثرة الاستعمال فی غیره کما لا یکاد یخفی، هذا.

مضافا الی منع کون اللزوم بینهما أکمل ممّا اذا لم تکن العلّة بمنحصرة، فانّ الانحصار لا یوجب أن یکون ذاك الرّبط الخاصّ الذی لا بدّ منه فی تأثیر العلّة فی معلولها آکد و أقوی [۱].

رعایت علاقه، لازم است درحالی‌که در آن استعمالات، هیچ‌گونه علاقه و مناسبتی با معنای موضوع له وجود ندارد لذا از این مطلب کشف می‌کنیم که موضوع له آن، علّت منحصره نیست و بعلاوه برای کلام خود، شاهدی هم داریم که:

اگر فردی در حضور قاضی، مطلبی را به صورت جمله شرطیّه بیان کرد آیا آن حاکم می‌تواند او را نسبت به مفهوم جمله ملزم کند درحالی‌که او می‌گوید کلام من دارای مفهوم نبود یا اینکه من مفهوم آن را قصد ننمودم؟

اگر کسی در حضور حاکم شرع، جمله‌ای بگوید که مفهومش متضمّن یک اقرار باشد، آن قاضی نمی‌تواند او را طبق آن مفهوم، مأخوذ نماید و علیه او- به ثبوت مفهوم برای جمل شرطیّه- احتجاج کند و این مطلب، کاشف از این است که جمل شرطیّه به حسب «وضع» چنان دلالتی ندارد و اگر دارای آن دلالت می‌بود، کسی نمی‌توانست در محضر حاکم شرع، منکر ظهورات لفظی شود خلاصه اینکه: از طریق وضع نمی‌توان مسئله را اثبات نمود.

ب: انصراف

[۱]- گفتیم مسلّما در جملات شرطیّه، بین شرط و جزا- علی ما یقتضیه التّبادر- علاقه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۴۹

لزومیّه وجود دارد. اکنون می‌گوئیم: اطلاق علاقه لزومیّه، منصرف به اکمل افراد است و کامل‌ترین افراد علاقه لزومیّه به نحو علّت منحصره هست پس اگر مولا گفت إن جاءك زید فاکرمه آن را بر این حمل می‌کنیم که: مجیء زید، علّت منحصره وجوب اکرام است.

مصنّف رحمه اللّه: صغرا و کبرای ادّعای مذکور، ممنوع است.

امّا ممنوعیّت کبرا: قبول نداریم که «اکملیّت» موجب انصـراف شود. منشأ انصراف «کثرت استعمال» است یعنی اگر: مطلقی نسبت به بعضـی از افراد، کثرت اسـتعمال پیـدا کرد آن کثرت، انس ذهنی ایجاد می‌کنـد که اگر آن مطلق، بدون قرینه اسـتعمال شد به همان فردی منصـرف می‌شود که نوعا در آن اسـتعمال می‌شده پس منشأ انصـراف، «کثرت استعمال» است نه «اکملیّت افراد» مثلا با اطلاق جمله «جـاءنی انسـان» نمی‌توان گفت چون «شـخص عـالم»، انسـان کامـل است پس کلمه «انسان» منصـرف به او هست زیرا کمال و اکملیّت در انصراف، نقشی ندارد، «لا سیما مع کثرة الاستعمال فی غیره» ای: فی غیر الاکمل لکثرته فیه.

خلاصه: قبول نداریم که اکملیّت، موجب انصراف شود.

امّا ممنوعیّت صـغرا: اگر پذیرفتیم که اکملیّت هم مانند کثرت استعمال، موجب انصراف است باید ببینیم آیا در محلّ بحث، اکملیّت تحقّق دارد یا نه؟

شمـا- مسـتدل- می‌گوئیـد بین علّت منحصـره و غیر منحصـره به این نحو، تفـاوت است که: علّت منحصـره، اکمل افراد علاقه لزومیّه هست لکن به نظر ما بایـد بین علّت و معلول به این نحو، ارتباط و سـنخیّت باشـد که: هرگاه علّت تحقّق پیـدا کرد معلول هم موجود شود امّا فرقی ندارد که آن علّت، منحصره باشد یا غیر منحصره به عبارت دیگر، آیا اگر معلول به تبع علّت دیگری تحقّق پیدا کند یا محقّق نشود در ارتباط بین علّت و معلول نقصانی حاصل می‌شود؟ خیر!

ارتباط بین علّت و معلول، یک ارتباط کامل است هرگاه علّت، موجود شد، معلول هم

ان قلت: نعم ۳۷۴]، و لکنّه ۳۷۵] قضیّة[۳۷۶] الاطلاق بمقدّمات الحکمة، کما أنّ قضیّة اطلاق صیغة الامر هو الوجوب النفسیّ [۱].

محقّق می‌شود امّـا تحقّق معلول به تبع یـک علّت دیگر، ایجـاد ضـعفی در ارتباط مـذکور نمی‌نمایـد لـذا می‌گوئیم: انحصار، موجب اکملیّت نیست و ارتباط علّی و معلولی بین علّت و معلول به قوّت خود باقی هست، خواه انحصار، مطرح باشد یا نباشد.

خلاصه: اگر اکملیّت هم موجب انصراف شود، قبول نداریم که در محلّ بحث، اکملیّت تحقّق داشته باشد نتیجتا «انصراف» هم مانند «تبادر» مردود است.

ج: تمسّک به مقدّمات حکمت

[۱]- دلیل سوّم، تمسّک به مقدّمات حکمت است که سه تقریب برای آن ذکر شده و اینک به ترتیب به توضیح آن می‌پردازیم:

۱- ابتدا به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم که قبلا هم در بحث واجب «نفسی و غیری» به نحو مشروح، آن را بیان نموده‌ایم.

مقـدّمه: اگر اصـل وجوب شـیء برای مـا احراز شـد امّـا تردیـد داشتیم که آیـا آن شـیء به نحو واجب نفسـی، وجوب دارد یا اینکه وجوبش به نحو واجب غیری ۳۷۷] هست، تحقیق مسئله، این است که: گرچه هیئت امر برای جامع طلب وضع شده که هم بر واجب نفسی،

صادق است هم غیری امّا درعین‌حال، مقتضای «اطلاق» هیئت امر، این است که آن شیء- آن موضوع- دارای وجوب نفسی باشد نه غیری مثلاـ اگر مولائی در مقام بیان بگویـد «اکرم زیـدا» امّا آن را مقیّـد نکنـد و نگویـد که وجوب اکرام در صورتی است که فلان شیء هم واجب باشـد در این صورت، اطلاـق هیئت اقتضا می‌کنـد که وجوب علی جمیع التّقادیر ثابت باشـد و می‌دانیـد که وجوب مـذکور، همـان وجوب نفسـی می‌باشـد زیرا واجب غیری «علی جمیع التّقـادیر» وجوب نـدارد بلکه فقط در صورتی واجب است که ذی‌المقـدّمه آن‌هم وجـوب داشـته باشـد به‌عنوان مثـال، صـحیح نیست بگوئیم: «الوضوء واجب» بلکه بایـد گفت: «الوضوء واجب اذا

کانت الصّلاة واجبة» بنابراین، واجب غیری، دارای قید هست امّا واجب نفسی، قیدی ندارد.

نتیجه: اگر مولا در مقام بیان باشد و قرینه‌ای بر تقیید اقامه نکند، مقتضای اطلاق هیئت، وجوب نفسی است.

عین بیان مذکور را در بحث فعلی جاری می‌نمائیم: واضع، کلمه «ان» و «اذا» را برای علاقه لزومیّه وضع کرده و شما- مصنّف- هم پذیرفتید که بین شرط و جزا علاقه لزومیّه هست لذا می گوئیم وقتی متکلّمی می گوید «إن جاءك زید فاکرمه» مسلّما تمام انواع علاقه، مورد نظر او نیست- بالاخره بین مجیء زید و وجوب اکرام، یک نوع از انواع علاقه هست.

سؤال: آیا آن علاقه لزومیّه به نحو علّت منحصره می‌باشد یا غیر از آن است؟

جواب: مسئله برای ما مشکوك است لذا می گوئیم همان‌طور که شما- مصنّف- در دوران امر، بین واجب نفسی و غیری، اطلاق هیئت امر را بر واجب نفسی حمل می‌نمودید، در محلّ بحث هم ما اطلاق علاقه لزومیّه- مفاد «ان» شرطیّه- را بر علت منحصره حمل می کنیم و فرقی بین محلّ بحث با مسأله شك در نفسیّت و غیریّت واجب وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۵۲

قلت: أولا: هذا فیما تمّت هناك مقدّمات الحکمة، و لا تکاد تتمّ فیما هو مفاد الحرف کما هاهنا، و الا لما کان معنی حرفیّا کما یظهر وجهه بالتّأمّل [۱].

و ثانیا: تعینه ۳۷۸] [انّ تعیینه من بین أنحائه بالاطلاق المسوق فی مقام البیان بلا معیّن ۳۷۹]. و مقایسته مع تعیّن الوجوب النّفسیّ باطلاق صیغة الامر مع الفارق، فانّ النّفسیّ هو الواجب علی کلّ حال بخلاف الغیریّ، فانّه واجب علی تقدیر دون تقدیر، فیحتاج بیانه الی مئونة التّقیید بما اذا وجب الغیر، فیکون الاطلاق فی الصّیغة مع مقدّمات الحکمة محمولا علیه. و هذا بخلاف اللزوم و التّرتّب بنحو التّرتّب علی العلّة

---

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: دو اشکال بر بیان مذکور، وارد است:

الف: اصلا نسبت به مفاد حروف نمی‌توان اطلاق و مقدّمات حکمت را جاری نمود چون اطلاق و مقدّمات حکمت، مربوط به آن معانی و مقاصدی هست که استقلالا منظور و ملفوظ متکلّم است ۳۸۰] لذا گفته‌اند یکی از شرائط تمسّك به اطلاق، این است که متکلّم در مقام بیان باشد اگر معنائی منظور استقلالی متکلّم نیست و لحاظ استقلالی به آن متعلّق نشده چگونه متکلّم می‌تواند در مقام بیان آن باشد بنابراین به‌عنوان یک ضابطه کلّی می گوئیم: در باب حروف نمی‌توان اطلاق و مقدّمات حکمت را جاری نمود- نسبت به معانی حروف، لحاظ تبعی تعلّق گرفته و چیزی که ملحوظ تبعی هست معنا ندارد متکلّم در مقام بیان و افهام آن باشد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۵۳

المنحصرة، ضرورة أنّ کلّ واحد من أنحاء اللزوم و التّرتّب محتاج فی تعیّنه [تعیینه الی القرینة مثل الآخر بلا تفاوت أصلا، کما لا یخفی [۱].

---

[۱]- ب: «سلّمنا» که در مفاد و معانی حرف هم اطلاق و مقدّمات حکمت، جاری می‌شود لکن قیاس محلّ بحث با «واجب نفسی و غیری» مع الفارق است.

توضیح ذلك: علّت اینکه گفتیم اطلاق صیغه افعل، حمل بر نفسیّت می‌شود از جهت این نبود که واجب نفسی، اکمل افراد و مقامش بالاتر است ۳۸۱] زیرا اکملیّت در باب «اطلاق» نقشی ندارد بلکه علّتش این بود که: واجب نفسی، محتاج به قید نیست امّا واجب غیری نیاز به قید دارد[۳۸۲].

سؤال: آیا در محلّ بحث، بین علّت منحصره و غیر منحصره از جهت احتیاج و عدم احتیاج به قید، فرقی هست؟

جواب: خیر! علّت منحصره، یکی از مصادیق علاقه لزومیّه و علّت غیر منحصره هم یکی از افراد علاقه لزومیّه هست و اگر محتاج به قید باشند هر دو محتاج هستند و اگر نیازی به قید ندارند هیچ‌کدام محتاج نیستند پس اگر بنا باشد، از بین مصادیق، تنها علّت منحصره ۳۸۳] را اختیار نمائیم، راهی غیر از مسأله اکملیّت، مطرح نیست و اکملیّت هم در باب اطلاق، نقشی ندارد پس مقایسه بحث فعلی با مسأله نفسیّت و غیریّت، قیاس مع الفارق است و از طریق اطلاق نمی‌توان مطلب را اثبات نمود.

تذکّر: اطلاقی که در تقریب اوّل، مطرح است مربوط به مفاد حرف شرط- ان و اذا- می‌باشد و اکنون به بیان دو تقریب دیگر در تمسّک به اطلاق می‌پردازیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۵۴

ثمّ انّه ربما یتمسّک للدّلالهٔ علی المفهوم باطلاق الشّرط، بتقریب: أنّه لو لم یکن بمنحصر یلزم تقییده، ضرورهٔ أنّه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثّر وحده، و قضیّهٔ اطلاقه أنّه یؤثّر کذلک مطلقا [۱].

---

[۱]- ۲: قبل از تقریب دوّم- در تمسّک به اطلاق- به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم.

مقدّمه: اگر شیء دارای دو علّت- دو جهت مؤثّر- باشد چنانچه یکی از آن دو به تنهائی تحقّق پیدا کند همان در ایجاد معلول، مؤثّر است و اگر هر دو علّت در یک زمان موجود شود در این صورت نمی‌توان گفت: علّت «الف» به تنهائی مؤثّر است یا اینکه علّت «ب» به تنهائی مؤثّر می‌باشد بلکه مجموعا در حدوث معلول، مؤثّر هستند. حال اگر ابتدا یکی از دو علّت وجود پیدا کرد بعد از مدّتی علّت دوّم موجود شد در این صورت باید گفت: علّت اوّل در حدوث معلول مدخلیّت دارد امّا در بقاء آن، هر دو علّت مؤثّر می‌باشند و چنین نیست که چون علّت دوّم بعدا محقّق شده، هیچ‌گونه مدخلیّتی در بقاء معلول ندارد.

نتیجه: فرضا مولائی گفته: «إن جاءک زید فاکرمه» و ما نمی‌دانیم آیا مجیء زید، علّت منحصره وجوب اکرام است یا اینکه امکان دارد علّت دیگری هم در وجوب اکرام مدخلیّت داشته باشد[۳۸۴] در این صورت، قائل به ثبوت مفهوم به این نحو از مقدّمات حکمت استفاده نموده که: اطلاق جمله مذکور اقتضا دارد که مجیء زید، بدون هیچ قید و شرط و در تمام حالات در وجوب اکرام، مؤثّر است و تعبیر مذکور تنها با علّت منحصره سازش دارد.

اگر مجیء زید، علّت منحصره وجوب اکرام باشد در تمام حالات در وجوب اکرام مؤثّر است امّا چنانچه مجیء زید، یک علّت وجوب اکرام باشد و فرضا ملاقات عمرو با زید در مدرسه هم علّت دیگر باشد نمی‌توان گفت مجیء زید مطلقا در وجوب اکرام

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۵۵

و فیه: أنّه لا یکاد تنکر الدّلالهٔ علی المفهوم مع اطلاقه کذلک، الا أنّه من المعلوم ندرهٔ تحقّقه لو لم نقل بعدم اتّفاقه.

فتلخّص بما ذکرناه: أنّه لم ینهض دلیل علی وضع مثل «ان» علی تلک الخصوصیّهٔ المستتبعهٔ للانتفاء عند الانتفاء، و لم تقم علیها قرینهٔ عامّهٔ أمّا قیامها أحیانا کانت مقدّمات الحکمهٔ أو غیرها مما لا یکاد ینکر، فلا یجدی القائل بالمفهوم أنّه قضیّهٔ الاطلاق فی مقام من باب الاتّفاق [۱].

مؤثّر است زیرا اگر قبل از مجیء زید، ملاقات حاصل شود همان در وجوب اکرام، مؤثّر است و چنانچه علّت دوّم و مجیء زید مقارنا تحقّق پیدا کنند مجموع آن دو در وجوب اکرام تأثیر می‌کند و خاصیّت وجود دو علّت، این است: هر علّتی که تقدّم پیدا کرد، همان در معلول تأثیر می‌نماید و اگر مجموعا با یکدیگر تحقّق پیدا کردند هر دو در وجود معلول، مؤثّر، واقع می‌شوند و ...

خلاصه: در عبارت إن جاءک زید فاکرمه- مجیء زید[۳۸۵]- اطلاقی وجود دارد که مفادش این است: مجیء زید، بدون هیچ قید و شرط و در تمام حالات در وجوب اکرام، مؤثر است و این مسئله فقط با علّت منحصره، منطبق می‌باشد و الا اگر علّت، تعدّد پیدا

کند نمی‌توان گفت مجیء زید مطلقا در وجوب اکرام، مؤثّر است.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: اگر تمام مقدّمات حکمت جاری شود، بیان مذکور را می‌پذیریم و بدیهی است که یکی از مقدّمات حکمت، این است که مولاـ در مقام بیان باشد و بخواهد تمام خصوصیّات مؤثّر در حکم را بیان کند لکن در محلّ بحث از چه طریقی می‌توان احراز کرد که مولاـ در مقام بیان تمام خصوصیّات و جمیع علل مؤثّر در ثبوت حکم هست و شاید چنین مطلبی در قضایای شرطیّه اصلا تحقّق نداشته باشد و نتوان یک مورد ارائه نمود که مولا در مقام بیان تمام عوامل مؤثّر در ثبوت حکم باشد بلکه مولا در این

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۵۶

و أمّا توهّم أنّه قضیّة اطلاق الشّرط، بتقریب: أنّ مقتضاه تعیّنه، کما أنّ مقتضی اطلاق الامر تعیّن الوجوب [۱].

نوع قضایا درصدد است که بگوید بعد از تحقّق مجیء زید، وجوب اکرام، ثابت است و در مقام بیان این نیست که مجیء زید «تمام العلّة» برای وجوب اکرام است.

نتیجه: اگر واقعا مقدّمات حکمت، تمام باشد و مناقشه‌ای در آن نشود آن را می‌پذیریم لکن طریقی برای اثبات آن وجود ندارد.

جمع‌بندی: دلیلی قائم نشده که واضع، ادوات شرط- مانند ان و اذا- را برای علّت منحصره وضع نموده و قرینه عامّه‌ای هم که دلالت بر ثبوت مفهوم نماید، وجود ندارد و وجود قرینه در بعضی از موارد برای قائلین به ثبوت مفهوم، فائده‌ای ندارد زیرا آن‌ها باید قرینه عامّه‌ای را ارائه نمایند که در تمام موارد، جاری باشد.

[۱]- ۳: قبل از تقریب سوّم- در تمسّک به اطلاق- به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم که:

اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد امّا تردید داشتیم که آیا وجوب آن به نحو تعیینی هست یا به نحو تخییری، شما- مصنّف- فرمودید از اطلاق صیغه امر، وجوب تعیینی را استفاده می‌کنیم زیرا واجب تعیینی نیاز به عدل ندارد و مولا نمی‌گوید یا این شیء، واجب است یا آن شیء بلکه می‌گوید: «الصّلاة واجبة» و با کلمه «او» که دلالت بر تخییر می‌کند عدلی برای واجب بیان نمی‌کند بخلاف واجب تخییری که دارای عدل هست و چنانچه مکلّف، یک طرف- یک عدل- را اتیان نماید، کفایت می‌کند مانند کفّاره افطار روزه ماه رمضان که مولا فرموده: یا شصت روز، روزه بگیرید یا شصت مسکین را اطعام نمائید یا یک بنده در راه خدا آزاد کنید پس بیان واجب تخییری نیاز به مئونه زائد و اضافه لفظی دارد امّا واجب تعیینی هیچ‌گونه مئونه زائد ندارد و فرضا اگر مولا فرمود «صلّ» و ما مردّد شدیم که وجوبش تخییری هست یا تعیینی و مقدّمات حکمت جاری شد، نتیجه‌اش وجوب تعیینی هست زیرا وجوب تعیینی مئونهٔ زائد، لازم ندارد.

نظیر مطلب مذکور را در قضایای شرطیّه بیان می‌کنیم که: وقتی مولا می‌گوید «ان

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۵۷

ففیه أنّ التّعیّن لیس فی الشّرط نحو یغایر نحوه فیما اذا کان متعدّدا، کما کان فی الوجوب کذلک، و کان الوجوب فی کلّ منهما، متعلّقا بالواجب بنحو آخر لا بدّ فی التّخییریّ منهما من العدل. و هذا بخلاف الشرط فانّه واحدا کان أو متعدّدا کان نحوه واحدا، و دخله فی المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فیه ثبوتا کی تتفاوت عند الاطلاق اثباتا[۳۸۶]، و کان الاطلاق مثبتا لنحو لا یکون له عدل، لاحتیاج ما له العدل الی زیادة مئونة، و هو ذکره بمثل «أو کذا» [۱].

جاءک زید فاکرمه» اگر مجیء زید، تعیّن نداشت او با کلمه «او» شیء دیگری را به عنوان عدل مجیء زید معرّفی می‌کرد، مثلا می‌گفت: «إن جاءک زید او لاقیته فاکرمه» لکن چون عدلی برای آن بیان نکرده، معنایش این است که مجیء زید، متعیّن است و

همان‌طور که شما- مصنّف- در دوران امر بین وجوب تعیینی و تخییری، اطلاق را بر وجوب تعیینی حمل می‌نمودید در محلّ بحث هم ما اطلاق شرط را به لحاظ اینکه قید زائد ندارد و عدلی برایش بیان نشده بر تعیّن مجیء زید- در مقام تأثیر در وجوب اکرام- حمل می‌نمائیم.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: دو جواب، نسبت به تقریب سوّم- در تمسّک به اطلاق- بیان می‌کنیم:

الف: قیاس محلّ بحث با حمل اطلاق بر واجب تعیینی مع الفارق است.

توضیح ذلک: در دوران امر، بین وجوب تعیینی و تخییری، دوران بین دو نوع- و دو سنخ- از وجوب است زیرا وجوب تعیینی، نوعی از وجوب است و وجوب تخییری هم

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۵۸

نوع دیگری از وجوب می‌باشد و قبلا[۳۸۷] در بیان حقیقت و ماهیّت وجوب تخییری تقریبا پنج قول ذکر کردیم که مصنّف هم اصرار داشتند وجوب تخییری، نوع خاصّی از وجوب است و اصلا در آن بحث با دو نحو از وجوب مواجه بودیم که احدهما نامش تعیینی و دیگری تخییری بود.

اکنون فرض کنید، مولا فرموده است «صلّ» و مقدّمات حکمت هم تامّ است در این صورت کدام‌یک از آن دو نوع، مراد است؟ اگر بگوئیم مقصود، بیان نوع نیست که خلاف فرض است زیرا مولا- در مقام بیان بوده و چنانچه بگوئیم مردّد است باید آن را بر اهمال و اجمال، حمل نمائیم بلکه می‌گوئیم مولا- در مقام بیان بوده و دو نوع، وجوب هم داریم و مقصود، همان نوعی است که احتیاج به مئونه زائد ندارد یعنی: منظور، واجب تعیینی است.

امّا در بحث فعلی: شرط، واحد باشد یا متعدّد، مجیء زید، علّت منحصره باشد یا غیر منحصره، موجب تنوع در علّیّت نمی‌شود و چنین نیست که: «العلّة علی نوعین علّة منحصرة و علّة غیر منحصرة» بلکه همان ارتباطی که بین علّت منحصره و معلول وجود دارد بین علّت غیر منحصره و معلول هم برقرار است لذا می‌گوئیم وقتی بین دو علّت فرقی نبود و مولا- فرمود «إن جاءک زید فاکرمه»[۳۸۸] شما از چه طریقی علّت منحصره را استفاده می‌کنید آیا مگر دو نوع، مطرح است که بگوئیم: اکنون که مولا در مقام بیان هست حتما آن نوعی را اراده کرده که احتیاج به مئونه زائد ندارد؟

مسأله تنوّع، مطرح نیست بخلاف واجب تعیینی و تخییری که اگر آن خطاب را بر واجب تعیینی حمل ننمائیم با مقدّمات حکمت و مقام بیان مولا مخالفت می‌شود.

خلاصه: قیاس محلّ بحث با حمل اطلاق بر واجب تعیینی مع الفارق است که

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۵۹

و احتیاج [۳۸۹] ما اذا کان الشّرط متعدّدا الی ذلک انّما یکون لبیان التّعدّد، لا لبیان نحو الشّرطیّة، فنسبة[۳۹۰] اطلاق الشّرط الیه لا تختلف کان هناک شرط آخر أم لا، حیث کان مسوقا لبیان شرطیته بلا اهمال و لا اجمال. بخلاف اطلاق الامر، فانّه لو لم یکن لبیان خصوص الوجوب التّعیینی، فلا محالة یکون فی مقام الاهمال أو الاجمال، تأمّل تعرف، هذا.

مع أنّه لو سلّم لا یجدی القائل بالمفهوم، لما عرفت أنّه لا یکاد ینکر فیما اذا کان مفاد الاطلاق من باب الاتّفاق [۱].

توضیحش بیان شد.

[۱]- اشکال: اگر مجیء زید، علّت منحصره نباشد[۳۹۱] آنجا هم کلمه «او» لازم است.

«ما الفرق بینهما» یعنی: شما می‌گوئید در واجب تخییری «او» لازم است در محلّ بحث هم اگر شرط، متعدّد باشد باید گفت: إن جاءک زید «او» لاقیته فاکرمه.

جواب: کلمه «او» که در محلّ بحث استعمال می‌شود بـا کلمه «او» که در واجب تخییری اسـتعمال می‌شود، متفاوت است. آنجا نوع واجب را بیان می‌کند اما در محلّ

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۶۰

ثمّ انّه ربما استدلّ المنکرون للمفهوم بوجوه:

أحدها: ما عزی الی السّید من أنّ تأثیر الشّرط انّما هو تعلیق الحکم به، و لیس یمتنع أن یخلفه و ینوب منابه شرط آخر یجری مجراه، و لا یخرج عن کونه شرطا، فانّ قوله تعالی: وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ یمنع من قبول الشّاهد الواحد حتی ینضمّ الیه شاهد آخر، فانضمام الثّانیّ الی الاوّل شرط فی القبول، ثمّ علمنا أنّ ضمّ امرأتین الی الشّاهد الاوّل شرط فی القبول ثمّ علمنا ان ضمّ الیمین یقوم مقامه أیضا، فنیابة بعض الشّروط عن بعض أکثر من أن تحصی، مثل الحرارة، فانّ انتفاء الشّمس لا یلزم انتفاء الحرارة، لاحتمال قیام النّار مقامها، و الامثلة لذلک کثیرة شرعا و عقلا [۱].

بحث، کلمه «او» تعدّد شرط را بیان می‌کند نه نحوه شرط را و فرق است بین اینکه تعدّد شرط را بیان نماید یا اینکه نوع شرط را بیان کند و بدیهی است که «الشّرط لیس علی نوعین» بلکه شرط، نوع واحد است لکن همان نوع واحد گاهی متعدّد است و گاهی واحد و کلمه «او» برای بیان تعدّد است و ...

قوله: ... مع انّه لو سلّم ۳۹۲] لا یجدی القائل بالمفهوم ...

ب: پاسخ دوّم مصنّف، همان است که قبلا در جواب از تقریب دوّم- در تمسّک به اطلاق- بیان شد.

نتیجه: تمام ادلّه قائلین به ثبوت مفهوم، قابل مناقشه بود که شرحش بیان شد.

ادلّه منکرین مفهوم شرط

اشاره

[۱]- تذکّر: منکرین مفهوم شرط هم ادلّه‌ای ذکر کرده‌اند که قابل مناقشه است لکن

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۶۱

ما- مصنّف- درعین‌حال که از نظر اصل مدّعا با آن‌ها موافق هستیم ادلّه آن‌ها را ناتمام می‌دانیم و اینک به بیان آن ادلّه- وجوه- می‌پردازیم.

وجه اوّل:

به سیّد مرتضی رحمه اللّه نسبت داده شده که: مفاد قضیّه شرطیّه، این است که حکم، معلّق بر شرط است و وقتی شرط تحقّق پیدا کرد، جزا هم محقّق می‌شود امّا اینکه شرط، منحصر است و چیزی نمی‌تواند جانشین آن شود از تعلیق در قضیّه شرطیّه استفاده نمی‌شود، مثلا معنای قضیّه شرطیّه «إن جاءک زید فاکرمه» این است که مجیء زید، شرط تحقّق وجوب اکرام است امّا اینکه با عدم مجیء زید، شرط دیگری جانشین آن نمی‌شود از قضیّه شرطیّه استفاده نمی‌شود و ممتنع نیست که شرط دیگری جانشین آن شود و حکم به آن‌هم معلّق شود و در نتیجه اگر شرط دیگری نایب مناب آن شد، شرطیّت شرط اوّل، منتفی نمی‌شود بلکه به قوّت خود باقی هست.

تنظیر: مرحوم سیّد برای تقریب به ذهن مثالی ذکر کرده و از آیه ۲۸۲[۳۹۳] سوره بقره استفاده نموده‌اند:

«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا تَدایَنْتُمْ بِدَیْنٍ ... وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ ...»

آیه شریفه در مورد دین است و خداوند متعال می‌فرماید: دین باید نوشته شود و ...

و دو شاهد- دو مرد- در میان باشد تا آن دین مورد شکّ و تردید واقع نشود.

آیه مذکور به صورت قضیّه شرطیّه نیست لکن ایشان آن را به قضیّه شرطیّه ارجاع داده که: اگر بخواهیم شهادت یک شاهد را بپذیریم، شرطش این است که شاهد دوّم به آن ضمیمه شود یعنی: اگر شاهد دوّم بود، شهادت اوّل هم قبول می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۶۲

و الجواب: أنّه قدّس سرّه ان کان بصدد اثبات امکان نیابهٔ بعض الشّروط عن بعض فی مقام الثّبوت و فی الواقع، فهو مما لا یکاد ینکر، ضرورهٔ أنّ الخصم یدّعی عدم وقوعه فی مقام الاثبات، و دلالهٔ القضیّهٔ الشّرطیّهٔ علیه و ان کان بصدد ابداء احتمال وقوعه، فمجرّد الاحتمال لا- یضرّه ما لم یکن بحسب القواعد اللفظیّهٔ راجحا أو مساویا، و لیس فیما أفاده ما یثبت ذلک أصلا کما لا یخفی.[۱]

مرحوم سیّد: خارجا می‌دانیم که وجود یک شاهد مرد دیگر دخالت ندارد بلکه اگر به جای شاهد دوّم، دو زن هم شهادت دهند- و ضمیمه شهادت اوّل شود- کفایت می‌کند و در بعضی از موارد «یمین» هم جانشین شاهد دوّم می‌شود پس معلوم می‌شود که اثر قضیّه شرطیّه، این است که هنگام تحقّق شرط، جزا محقّق است امّا اینکه عند عدم الشّرط، چیز دیگری جانشین آن شرط نمی‌شود از قضیّه شرطیّه استفاده نمی‌شود.

مثال عرفی و تکوینی: «اذا کانت النّار موجودهٔ فالحرارهٔ موجودهٔ» اگر آتش تحقّق پیدا کرد، حرارت هم موجود می‌شود و بدیهی است که معنای قضیه شرطیه مذکور، این نیست که حرارت، منحصرا از طریق آتش تحقق پیدا می‌کند بلکه امکان دارد «شمس» هم جانشین نار شود و آن‌هم در ثبوت حرارت دخالت داشته باشد.

خلاصه: کأنّ مرحوم سیّد می‌فرمایند: هیچ بعدی ندارد که شرائط دیگری هم جانشین شرط مذکور در قضیّه شود پس چرا می‌گوئید قضیّه شرطیّه، دارای مفهوم هست.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: اینکه مرحوم سیّد فرموده‌اند: ممتنع نیست شرط دیگری فرضا جانشین مجیء[۳۹۴] زید شود، مقصودشان از جمله «لیس یمتنع» چیست؟

آیا منظور، این است که به حسب مقام ثبوت، ممتنع نیست یا اینکه به حسب مقام اثبات، ممتنع نمی‌باشد به عبارت واضح‌تر، اینکه می‌گوئید: احتمال می‌دهیم وقتی مولا می‌گوید «إن جاءک زید فاکرمه» شرط دیگری عوض مجیء زید در وجوب اکرام

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۶۳

تأثیر کند، احتمال مذکور به حسب واقع و مقام ثبوت است یا اینکه به حسب مقام دلالت و لفظ؟

اگر به حسب مقام ثبوت، آن احتمال، مطرح باشد، ضربه‌ای به مفهوم نمی‌زند و کسی آن را انکار نکرده. قائلین به ثبوت مفهوم می‌گویند معنای جمله شرطیّه «إن جاءک زید فاکرمه» این است که مجیء زید، علّت منحصره وجوب اکرام است و اگر مجیء زید منتفی شد، وجوب اکرام هم منتفی می‌شود لکن آن‌ها هم احتمال می‌دهند که شیء دیگری در وجوب اکرام، مؤثّر باشد زیرا دلالت قضیّه شرطیّه بر مفهوم، دلالت «ظهوری» هست نه صریح که احتمال خلاف در آن مطرح نباشد. اگر متکلّمی گفت «رأیت اسدا» و قرینه‌ای هم همراه آن اقامه ننمود آیا شما احتمال نمی‌دهید که مقصودش از «اسد» رجل شجاع باشد؟

آری! آن احتمال به حسب واقع، محفوظ است امّا از نظر دلالت لفظ چون قرینه‌ای وجود ندارد، نسبت به حیوان مفترس ظهور دارد.

اگر مقصود مرحوم سیّد از «لیس یمتنع» به حسب مقام دلالت و اثبات است و ایشان درصدد هستند بفرمایند که وقتی مولا می‌گوید

«إن جاءك زيد فاكرمه» از نظر نفس آن قضيّه شرطيّه، محتمل است كه شیء ديگرى جانشين مجىء زيد شود، پاسخ ما به ايشان اين است كه: اگر احتمال راجح- مثلا هشتاد درصد- و يا لااقل احتمال پنجاه درصدى مطرح باشد، مانع ظهور لفظ مى‌شود امّا مجرّد احتمال- مثلا سى درصد يا بيست درصد- منافاتى با ظهور ندارد و صرف تحقّق احتمال، كافى نيست. بلكه بايد بگوئيد وقتى متكلّم، يک قضيّه شرطيّه به صورت «إن جاءك زيد فاكرمه» را بيان مى‌كند، ما هشتاد درصد[۳۹۵] احتمال مى‌دهيم كه شرط ديگرى- غير از مجىء زيد- جانشين آن شود و

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۶۴

ثانيها: أنّه لو دلّ لكان باحدى الدّلالات، و الملازمة- كبطلان التّالى- ظاهرة[۳۹۶].

و قد أجيب عنه بمنع بطلان التّالى، و أنّ الالتزام ثابت، و قد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال فى اثباته أو منعه، فلا تغفل [۱].

در كلام شما- مرحوم سيّد- چنين مطلبى نيست بلكه شما سعى كرديد اصل احتمال را ثابت كنيد و تا وقتى احتمال راجح- يا مساوى- مطرح نباشد، دليل شما دلالت بر انكار مفهوم شرط ندارد.

خلاصه: اگر مقصود سيّد رحمه اللّه از احتمال مذكور به حسب واقع باشد، منافاتى با ثبوت مفهوم ندارد و اگر منظور به حسب دلالت باشد بايد ثابت كنند كه آن احتمال، لااقل صدى پنجاه هست و در كلام ايشان چيزى براى اثبات اين مطلب وجود ندارد پس دليل ايشان بر انكار مفهوم، صحيح نيست.

-[۱]

وجه دوّم:

اگر قضيّه شرطيّه، دلالت بر مفهوم نمايد بايد به يكى از دلالات سه‌گانه- مطابقه، تضمّن يا التزام- باشد و بديهى است كه هيچ‌يک از دلالات مذكور، مطرح نيست پس نمى‌توان گفت قضيّه شرطيّه، دلالت بر مفهوم مى‌كند.

مصنّف رحمه اللّه: نسبت به استدلال مذكور جواب داده شده كه: قبول نداريم هيچ‌يک از دلالات ثلاث در محلّ بحث، مطرح نباشد بلكه قائلين به ثبوت مفهوم به دلالت التزام تمسّک كرده و گفته‌اند: قضيّه شرطيّه براى علّت منحصره، وضع شده و لازمه علّت منحصره «انتفاء عند الانتفاء» هست كه شرح آن قبلا بيان شد لكن ما- مصنّف- آن را نپذيرفتيم.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۶۵

ثالثها: قوله تبارك و تعالى: وَ لا تُكْرِهُوا فَتَياتِكُمْ عَلَى الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً

و فيه ما لا يخفى، ضرورة أنّ استعمال الجملة الشّرطيّة فيما لا مفهوم له أحيانا و بالقرينة لا يكاد ينكر، كما فى الآية و غيرها[۳۹۷]، و انّما القائل به انّما يدّعى ظهورها فيما له المفهوم وضعا أو بقرينة عامّة، كما عرفت [۱].

-[۱]

وجه سوّم:

به اين آيه شريفه تمسّک نموده‌اند: «... وَ لا تُكْرِهُوا فَتَياتِكُمْ عَلَى الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَياةِ الدُّنْيا ...»[۳۹۸] يعنى: اگر

کنیزان شما اراده تحصّن و تعفّف دارند آن‌ها را به زنا وادار نکنید.

گفته‌اند آیا می‌توان قائل شد مفهوم آیه، این است که: اگر آن‌ها اراده تحصّن ندارند- اراده زنا دارند- شما آن‌ها را بر زنا اکراه نمائید؟

اگر خودشان تمایل به زنا دارند که عنوان اکراه ۳۹۹] تحقّق پیدا نمی‌کند پس آیه مذکور به صورت قضیّه شرطیّه هست و مفهوم هم ندارد.

مصنّف رحمه اللّه: قائلین به ثبوت مفهوم نمی‌گویند قضیّه شرطیّه در تمام موارد، دارای مفهوم هست بلکه ممکن است در بعضی از موارد به خاطر وجود قرینه، فاقد مفهوم باشد از جمله آن موارد، آیه مذکور است که مفهوم ندارد و این مطلب، منافاتی ندارد که قضیه شرطیّه «وضع لافادهٔ العلّیّهٔ المنحصرهٔ». مثلا لفظ اسد، «وضع للحیوان المفترس»

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۶۶

بقی هاهنا أمور:

[الامر] الاوّل: أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحکم المعلّق علی الشّرط عند انتفائه ۴۰۰]، لا انتفاء شخصه، ضرورهٔ انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه و لو ببعض قیوده، و لا یتمشّی الکلام فی أنّ للقضیّهٔ الشّرطیّهٔ مفهوما، أو لیس لها مفهوم الا فی مقام کان هناک ثبوت سنخ الحکم فی الجزاء، و انتفاؤه عند انتفاء الشّرط ممکنا. و انّما وقع النّزاع فی أنّ لها دلالهٔ علی الانتفاء عند الانتفاء أو لا یکون لها دلالهٔ [۱].

اما گاهی آن را به واسطه قرینه در غیر موضوع له استعمال می‌کنند که این مسئله، منافاتی با ثبوت «وضع» ندارد.

تذکّر: شیخ اعظم رحمه اللّه هم در کتاب رسائل متعرّض شده‌اند که: قضیّه شرطیّه‌ای که شرطش برای بیان تحقّق موضوع باشد، اصلا مفهوم ندارد.

مثال: «ان رکب الامیر فخذ رکابه»، «ان رزقت ولدا فاختنه» اگر خداوند، ولدی به شما عنایت کرد او را ختنه کنید اما مفهومش این نیست که اگر فرزندی عنایت نکرد، او را ختنه نکنید زیرا با نبودن ولد، موضوعی برای ختان تحقّق پیدا نمی‌کند پس شرط مذکور در آن قضیّه برای بیان تحقّق موضوع است و قضایای شرطیّه‌ای که به آن نحو باشد، مفهوم ندارد- از جمله آن‌ها آیه شریفه مذکوره می‌باشد.

بیان چند امر

۱- ضابطه اخذ و اثبات مفهوم

اشاره

[۱]- سؤال: آیا اینکه می‌گوئید قضیّه شرطیّه، دلالت بر انتفاء حکم، عند انتفاء شرط می‌کند یا نه مقصودتان انتفاء شخص همان حکمی است که در قضیّه شرطیه

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۶۷

بیان شده؟

به عبارت دیگر: آیا در قضیّه «إن جاءک زید فاکرمه» نزاع در این است که با نبودن مجیء زید، وجوب شخصی مجعول در آن

قضیه، منتفی هست یا نه؟

جواب: وجوب شخصـی مجعول در نفس قضـیّه، دارای شرائطی هست و چنانچه موضوع ۴۰۱] آن منتفی شود عقلاـ حکم هم منتفی می‌شود و این مسئله، یـک مطلب عقلی و مسلّم است و در تمـام موارد، جـاری هست مثلاـ شـارع مقـدّس که فرموده «الخمر حرام» چنـانچه خمر به خـلّ مبـدّل شـود و عنوان خمریّت منتفی گردد، بـدیهی است که «حرمت» هم منتفی می‌شود. اگر دربـاره قضـیّه «إن جاءك زيـد فاكرمه» از ما سؤال كننـد مولا چه حكمی را جعل نموده، می گوئيم: وجوب اكرام، عنـد تحقّق مجیء زيد، جعل شده و عقل هم حکم می کند که اگر مجیء زید، منتفی شود و موضوع تغیّر پیدا کند، آن وجوب شخصی هم منتفی می‌شود.

نتیجه: مفهوم در قضـیّه شرطیّه به‌معنای انتفاء شخص حکم نیست بلکه به‌معنای انتفاء «سنخ» حکم است یعنی از جنس آن وجوبی که در قضـیّه شرطیّه «إن جاءك زيد فاكرمه» یک فرد و مصداقش محقّق شده بود، تحقّق ندارد[۴۰۲] پس درعین‌حال که حکم مجعول در قضـیّه شـرطیّه، یک حکم شخصـی هست لکن ما در باب مفهوم، عنایتی به آن حکم شخصـی نداریم و بحث ما در این است که اگر مجیء زیـد، محقّق نشد- و موضوع تبدّل پیدا کرد- آیا همان‌طور که شـخص حکم، منتفی هست سـنخ آن‌هم منتفی می‌باشد یا نه؟

نظر قائلین به ثبوت مفهوم، این است که اگر مجیء زید تحقّق پیدا نکند حکمی از جنس

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۶۸

و من هنا انقـدح أنّه لیس من المفهوم [و] دلالة القضـيّة على الانتفاء عند الانتفاء فی الوصايا و الاوقاف و النّذور و الايمان، كما توهّم، بل عن الشّـهيد قدّس سرّه فی تمهيد القواعد: انّه لا اشكال فی دلالتها على المفهوم، و ذلك لانّ انتفاءها عن غير ما هو المتعلّق لها من الاشـخاص التی تكون بألقابها[۴۰۳] أو بوصف شـیء[۴۰۴] او بشـرطه ۴۰۵] مأخوذة فی العقـد أو مثل العهـد ليس بدلالة الشّـرط، أو الوصف أو اللقب عليه ۴۰۶]، بل لاجل أنّه اذا

وجوب اکرام تحقّق ندارد امّا منکرین مفهوم، چنان عقیده‌ای ندارند.

تذکّر: در قضایای شـرطیّه- در باب مفاهیم- ابتدا باید ملاحظه کنیم که آیا با نبودن شـرط، امکان دارد سنخ حکم، ثابت باشد یا نه، نسـبت به قضـیّه شـرطیّه «إن جاءك زيـد فاكرمه» عنايتی نـداريم كه دارای مفهوم هست يا نه لكن اين مطلب امكان دارد: كه با عدم تحقّق مجیء زيد هم ممكن است اكرام، واجب باشد و هم امكان دارد، واجب نباشد يعنی: شـرعا و عقلا مانعی ندارد كه اگر مجیء زيد، محقّق نشود باز هم اكرام، واجب باشد.

ثبوت سـنخ حکم بـا نبودن شـرط و انتفـاء سـنخ حکم بـا عـدم شـرط- هر دو- امکان دارد لـذا در این صورت، بحث مفهوم، مطرح می‌شود و قائلین به ثبوت مفهوم می گویند سنخ حکم، [

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۶۹

صار شـیء وقفا على أحد أو أوصـى به أو نذر له الى غير ذلك لا يقبل أن يصـير وقفا على غيره أو وصـيّة أو نذرا له، و انتفاء شخص الوقف أو النّذر أو الوصيّة عن غير مورد المتعلّق قد عرفت أنّه عقلیّ مطلقا و لو قيل بعدم المفهوم فی مورد صالح له [۱].

منتفی هست اما منکرین می گویند دلیلی بر انتفاء نداریم.

سؤال: در چه مواردی و کدام قضیّه شرطیّه- در باب مفهوم- می‌تواند محلّ بحث واقع شود؟

جواب: «فی مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم فی الجزاء و انتفائه عند انتفاء الشّرط ممكنا».

[۱]- گاهی با قضایای شـرطیّه‌ای مواجه می‌شویم که انتفاء سـنخ حکم یا ثبوت سـنخ حکم در آن‌ها امکان‌پذیر نیست و اصـلا حکم

مربوط به آن قضایا شخصی هست و قابل تکثّر و تنوّع نمی‌باشد[۴۰۷] و بایـد آن موارد را از محل نزاع در باب مفهوم خارج بدانیم زیرا در بـاب مفهوم، انتفـاء «سـنخ» حکم، مطرح و محلّ بحث هست امّا در این موارد، حکم، سـنخ و تعـدّد نـدارد تا بحث کنیم آیا سنخش منتفی هست یـا نه درحـالی که بعضـی توهّم کردهانـد آن قضایـا هم جزء بحث مفاهیم است و حتّی از شـهید ثانی نقل شـده [۴۰۸] که:

«لا اشکال فی دلالتها علی المفهوم».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۷۰

مثل اینکه کسی در مورد وقف- که از عقود است- بگوید: «وقفت داری علی اولادی ان بلغوا» یا «اذا بلغوا»[۴۰۹] یعنی: خانه‌ام وقف اولادم هست، مشروط به اینکه به سن بلوغ برسند.

آیا در این مورد می‌توان بحث کرد که شیء دیگری جانشین بلوغ شود- در این جهت که مال بتواند وقف شود؟ به عبارت واضح‌تر آیا بعـد از اینکه واقف گفت «وقفت داری علی اولادی اذا بلغوا» می‌توانـد بگوید «وقفت داری علی اولادی اذا افتقروا» که دو صـیغه وقف جاری کند و معلّق به دو شرط نماید- تعدّد و تکثر، مطرح باشد- یا اینکه واقف نمی‌تواند چنین کند؟

چنین مسـأله‌ای امکان نـدارد زیرا اگر مالی برای طائفه یا فردی وقف شـد، لازمه‌اش این است که آن مال در ملک موقوف علیه واقع شود و مـالی که جزء ملـک موقوف علیه شـد، معنا نـدارد آن را مجـدّدا- با شـرط دیگری- برای عـدّه دیگری وقف نمود. یک مال قابلیت ندارد که دو مرتبه، وقف نسبت به آن جریان پیدا کند زیرا نمی‌شود یک مال، دو مالک مستقل- نه مشاع- داشته باشد.

پس نسبت به قضیّه «وقفت داری علی اولـدی اذا بلغوا» نمی‌توان گفت: قضیّه مـذکور، دارای مفهوم هست و «اذا لم یبلغوا»، وقفی تحقّق ندارد لکن ممکن است شـرط دیگری جانشـین بلوغ شود چون این مطلب در باب وقف، اصلا مطرح نیست بلکه این مسئله در موردی جاری هست که حکم، قابل تعـدّد و تکثّر باشـدماننـد «اکرم زیـدا إن جاءک- اکرم زیدا ان سـلّم علیک» پس جعل وجوب اکرام برای زید بر سبیل تعدّد و تکثّر مانعی ندارد

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۷۱

و امر معقولی هست امّا قضایای شـرطیّه در باب وقف، وصیّت- «نذر[۴۱۰] و یمین»[۴۱۱]- و اشباه آن‌ها جزء مفاهیم نیست و مفهوم فقط در موردی جریان دارد که حکم، قابل تعـدّد باشد یعنی: «انتفاء سـنخ و ثبوت سـنخ حکم» امکان‌پذیر باشد[۴۱۲] تا بتوان بحث نمود آیا سنخ حکم، منتفی هست یا نه؟

تـذکّر: کلام شـهید رحمه اللّه- در تمهید القواعد- را از کتاب حقائق الاصول در پاورقی کتاب آوردیم لکن صاحب حقائق الاصول «قدّس سـرّه» هم در این‌باره تحقیقی دارند که عینا آن را نقل می‌کنیم: «و محصّل الکلام فیه انّ قول القائل: وقفت داری علی اولادی الفقراء مثلاـ (تـارهٔ) یکون فی مقـام الاخبـار و الاـعتراف (و اخری) فی مقـام انشـاء الوقف و ایجاده فان کان علی النّحو الاوّل جاء فیه الکلام فی المفهوم فعلی القول به یحکم بعـدم کون الدّار وقفا الا علی الفقراء من اولاده لا غیرهم و علی القول بعدمه کان غیر اولاده الفقراء مشـکوک الـدّخول فی الموقوف علیهم فلا بـدّ من الرّجوع فیه الی قواعد آخر من الاحتیاط بتخصـیصه بالفقراء لو کان الوقف بنحو المصـرف او التّنصـیف او الرّجوع الی الاصـل لو کـان بنحو البسط و ان کان علی النّحو الثّانی فان علم قصـد الواقف الوقف علی خصـوص الفقراء وجب العمـل علیه لاـنّه بالقصـد المـذکور یکـون وقفـا علی خصـوص الفقراء و لاـ یکون وقفـا علی غیرهم لاـ بهـذا الشّخص من الوقف لانتفائه بانتفاء موضوعه و لا بشخص آخر من

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۷۲

اشـکال و دفع: لعلّک تقول: کیف یکون المناط فی المفهوم هو سـنخ الحکم، لا نفس شـخص الحکم فی القضـیّهٔ، و کان الشّـرط فی الشّـرطیّهٔ انّما وقع شـرطا بالنّسبهٔ الی الحکم الحاصل بانشائه دون غیره، فغایهٔ قضیّتها انتفاء ذاک الحکم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه، و

هکذا الحال فی سائر القضایا التی تکون مفیدة للمفهوم [۱].

الوقف لامتناع اجتماع وقفین علی مال واحد و هذا هو المراد من عبارة المتن «و ان» جهل قصد الواقف فلم یعلم انّه قصد الوقف علی خصوص الفقراء من اولاده او کان ذکرهم لمزید الاهتمام بهم لم یبعد القول بانّه لا اشکال فی دلالة القضیّة علی المفهوم و ان لم نقل به فی سائر الموارد و مثله القیود الواقعة فی التّعریفات و فی تحدید موضوعات الاحکام فی لسان مدوّنی الفنون و نحو ذلک و الظّاهر انّ هذا هو محلّ کلام الشّهید رحمه اللّه لا الاوّل لیرد علیه ما ذکر فلاحظ و اللّه سبحانه اعلم ۴۱۳].

[۱]- اشکال: شما- مصنّف- مفهوم را عبارت از انتفاء «سنخ» حکم می‌دانید درحالی‌که در قضیّه شرطیّه- مانند إن جاءك زید فاکرمه- آیا نباید ما بحث کنیم که نفس همان حکمی ۴۱۴] که از ناحیه مولا جعل شده با نبودن مجیء زید[۴۱۵]، ثابت است یا منتفی؟

به عبارت دیگر: آیا مفهوم، عبارت از انتفاء یک حکم غیر مجعول است یا انتفاء همان حکمی است که در قضیّه، جعل شده؟

اگر مفهوم، انتفاء همان حکم مجعول باشد، بدیهی است که حکم مذکور، شخصی

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۷۳

و لکنّک غفلت عن أنّ المعلّق علی الشّرط انّما هو نفس الوجوب الذی هو مفاد الصّیغة و معناها، و اما الشّخص و الخصوصیّة النّاشئة من قبل استعمالها فیه لا یکاد یکون من خصوصیّات معناها المستعملة فیه کما لا یخفی، کما لا تکون الخصوصیّة الحاصلة من قبل الاخبار به من خصوصیّات ما أخبر به و استعمل فیه اخبارا لا انشاء.

و بالجملة: کما لا یکون المخبر به المعلّق علی الشّرط خاصّا بالخصوصیّات النّاشئة من قبل الاخبار به کذلک المنشأ بالصّیغة المعلّق علیه، و قد عرفت بما حقّقناه فی معنی الحرف و شبهه أن ما استعمل فیه الحرف عامّ کالموضوع له، و أن خصوصیّة لحاظه بنحو الآلیّة و الحالیّة لغیره من خصوصیّة الاستعمال، کما أنّ خصوصیّة لحاظ المعنی بنحو الاستقلال فی الاسم کذلک، فیکون اللحاظ الآلیّ کالاستقلالیّ من خصوصیّات الاستعمال، لا المستعمل فیه [۱].

هست و مسلّما عقل با تغییر بعضی از قیود موضوع، حکم به انتفاء آن می‌کند[۴۱۶] و معنا ندارد که ما بحث کنیم آیا مفهوم، ثابت است یا منتفی و اصلا مولا در قضیّه شرطیّه، سنخ حکم را جعل نکرده تا ما درباره انتفاء آن بحث نمائیم.

مستشکل: اشکال مذکور نه تنها در قضیّه شرطیّه هست بلکه در سائر قضایا هم هست- «و هکذا الحال فی سائر القضایا التی تکون مفیدة للمفهوم».

[۱]- تذکّر: شیخ اعظم ۴۱۷] رحمه اللّه پاسخ اشکال را بیان کرده‌اند لکن مصنّف رحمه اللّه آن را نپذیرفته و خود به نحو دیگری جواب آن را بیان کرده‌اند و ما هم در توضیح کلام آن دو، ترتیب متن کتاب را رعایت نمی‌کنیم و ابتدا به بیان شیخ اعظم و سپس به توضیح کلام مصنّف می‌پردازیم.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۷۴

و بذلک قد انقدح فساد ما یظهر من التّقریرات فی مقام التّفصّی عن هذا الاشکال من التّفرقة بین الوجوب الاخباریّ و الانشائیّ بأنّه کلّیّ فی الاوّل و خاصّ فی الثّانیّ، حیث دفع الاشکال بأنّه لا یتوجّه فی الاوّل، لکون الوجوب کلّیا، و علی الثانیّ بأنّ ارتفاع مطلق الوجوب فیه من فوائد العلیّة[۴۱۸] المستفادة من الجملة الشّرطیّة، حیث کان ارتفاع شخص الوجوب لیس مستندا الی ارتفاع العلّة المأخوذة فیها، فانّه ۴۱۹] یرتفع و لو لم یوجد فی حیال أداة الشّرط کما فی اللقب و الوصف [۱].

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم

[۱]- نحوه بیان حکم در قضایای شرطیّه بر دو گونه است ۴۲۰]:

الف: گاهی از صیغه افعل و هیئت امر استفاده می‌شود[۴۲۱]، مثلا مولا می گوید إن جاءك زید «فاکرمه» که وجوب اکرام و حکم متعلّق به آن را از هیئت استفاده می کنیم.

ب: گاهی از اوقات هم بیان حکم در قضایای شرطیّه، ارتباطی به هیئت افعل ندارد[۴۲۲] بلکه از طریق یک لفظ- یک کلمه اسمی- آن را بیان می کنند مثلا مولا می گوید: إن جاءك زید «یجب» اکرامه. در قضیّه مذکور، وجوب را از مادّه «یجب» که دلالت بر

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۷۵

وجوب دارد استفاده می‌کنیم و مادّه مذکور، دارای معنای اسمی هست ۴۲۳] و ما- مصنّف- قبلا ثابت کردیم که وضع، و موضوع له اسما- مانند کلمه: رجل، انسان و «الابتداء»- عامّ است. در بحث فعلی هم کلمه «وجوب» مطرح است که دارای معنای کلّی می‌باشد و برای عنوان کلّی وضع شده پس در جمله إن جاءك زید یجب اکرامه، مفاد «یجب» وجوب شخصی نیست بلکه کلمه «یجب» دارای معنای اسمی هست و آن معنا، کلّی می‌باشد یعنی: در حقیقت، آنچه را که مولا- جعل کرده وجوب کلّی هست و همان وجوب کلّی بر مجیء زید، معلّق است نتیجتا اگر وجوب کلّی، مجعول بود، می‌توان در باب مفهوم، انتفاء سنخ حکم را محلّ بحث قرار داد زیرا آنچه که در قضیّه منطوقیّه، جعل شده یک فرد- و یک شخص- از وجوب نیست چون کلمه «یجب» مانند «رجل» دلالت بر عنوان کلّی دارد پس کأنّ به نظر شیخ اعظم اگر حکم در قضیّه شرطیّه به نحو دوّم- ب- بیان شود اصلا اشکال مذکور جریان ندارد زیرا معنای «یجب» کلّی هست و ما فرضا می‌خواهیم با عدم مجیء زید، آن معنای کلّی را منتفی بدانیم.

اگر بیان حکم در قضیّه شرطیّه به نحو اوّل- الف- و با هیئت افعل باشد، هیئت، مانند حروف به نظر شیخ اعظم- و مشهور از اصولیین- وضعشان عام امّا موضوع له آن‌ها خاص هست یعنی: واضع، هنگام وضع حروف، یک معنای کلّی را در نظر گرفته لکن حروف را برای آن معنای کلّی وضع نکرده بلکه برای مصادیق، افراد و خصوصیّات آن معنای کلّی وضع نموده ۴۲۴] پس موضوع له حروف، معانی جزئیّه هست.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۷۶

در بحث فعلی- و در قضیّه إن جاءك زید «فاکرمه»- هیئت افعل هم همان حکم حروف را دارد یعنی: برای کلّی وجوب و معنای عام وضع نشده بلکه برای مصادیق و خصوصیّات وجوب وضع شده و در هر موردی که هیئت امر استعمال می‌شود یک فرد- و یک خصوصیّت- از وجوب، مراد است.

اشکال: طبق مبنای اخیر، معنای جمله إن جاءك زید «فاکرمه» وجوب کلّی نیست چون وجوبی که با هیئت افعل افاده شده یک وجوب شخصی هست و اگر وجوب شخصی بر مجیء زید، معلّق شد اصلا نزاع در باب مفهوم، معنا ندارد.

شیخ اعظم رحمه اللّه: این مطلب ۴۲۵]، مورد قبول ما هم هست لکن سؤال، این است که: اگر مولا- نمی‌خواست انتفاء سنخ حکم، عند انتفاء شرط را بیان کند و مقصودش این بود که یک حکم شخصی ۴۲۶] معلّق بر مجیء زید، ثابت شود چرا حکم را به صورت قضیّه شرطیّه بیان کرد درحالی که می‌توانست بگوید: «اکرم زیدا الجائی» که اگر چنان تعبیری می‌نمود یک وجوب شخصی نسبت به اکرام زید مقیّد به مجیء، ثابت می‌شد و چنانچه مجیء زید، منتفی می گشت آن وجوب هم منتفی می‌شد. پس، از اینکه مولا مقصودش را به صورت اکرم زیدا الجائی بیان نکرده بلکه به نحو جمله شرطیّه بیان نموده استفاده می کنیم که او نظر بالاتری داشته و می‌خواسته این مطلب را افهام نماید که:

مجیء زید برای وجوب اکرام، علّیّت دارد به نحوی که اگر مجیء، منتفی شود وجوب هم منتفی می‌شود.

خلاصه بیان شیخ اعظم در قسم اوّل از قضایای شرطیّه: قبول داریم که حکم مجعول در

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۷۷

قضیّه إن جاءک زید «فاکرمه»- و امثال آن- شخصی و جزئی هست ۴۲۷] امّا اینکه مولا مقصودش را به صورت قضیّه شرطیّه بیان کرده ۴۲۸] نکته‌اش این است که درصدد بیان مسأله علّیّت و مسئله مفهوم بوده و می‌خواسته بیان کند که مجیء زید، نسبت به وجوب اکرام علّیّت دارد به نحوی که اگر مجیء منتفی شود وجوب اکرام هم به‌طور کلّی منتفی می‌شود.

تذکّر: اینک به توضیح عبارت قبل ۴۲۹]- بیان مصنّف در پاسخ از اشکال- می‌پردازیم:

همان‌طور که در بحث الفاظ گفتیم، «وضع» و «موضوع له» حروف، عام ۴۳۰] است- و قول مشهور از اصولیین را نپذیرفتیم- در مورد هیئت هم که حکم حروف را دارد، می‌گوئیم: وضع، موضوع له و مستعمل فیه آن عام است و به نظر ما هیچ فرقی ندارد که مولا حکم را به صورت إن جاءک زید «فاکرمه» بیان کند یا اینکه به صورت إن جاءک زید «یجب» اکرامه. زیرا مجعول مولا در هر دو قضیّه، مطلق و کلّی وجوب است. در باب حروف هم گفتیم: بین کلمه «من» و لفظ «الابتداء»- که اسم است- هیچ تفاوتی نیست یعنی: کلمه «الابتداء» برای یک معنای کلّی وضع شده و در همان معنای کلی استعمال می‌شود و کلمه «من» هم به همان نحو است و در مراحل وضع، موضوع له و مستعمل فیه فرقی بین آن‌ها نیست البتّه موارد استعمال آن‌ها متفاوت است یعنی: واضع گفته است در مواردی که عنوان «ابتدا» به صورت استقلال، مورد نیاز استعمالی شما هست کلمه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۷۸

«الابتداء» را استعمال نمائید و چنانچه عنوان مذکور به نحو آلیّت و تبعیّت، مورد عنایت شما هست لفظ «من» را استعمال کنید مثلا در جمله «سرت من البصرة الی الکوفة» که «ابتدائیّت» مستقلّا ملحوظ نیست کلمه «من» را استعمال می‌کنیم اما در «الابتداء خیر من الانتهاء» که مفهوم «ابتدا» به صورت استقلال- با قطع‌نظر از اضافه به سیر و بصره- مورد نظر است، لفظ «الابتداء» را استعمال می‌کنیم اما لحاظ استقلالیّت و تبعیّت در مستعمل فیه دخالت ندارد و مستعمل فیه، مفهوم کلّی «ابتدا» هست بدون اینکه بین «من» و «الابتداء» فرقی باشد.

عین بیان مذکور در محلّ بحث هم جاری هست یعنی وقتی شما وجوب را به نحو جمله خبری و معنای اسمی- به صورت إن جاءک زید «یجب» اکرامه- بیان می‌کنید کلمه «یجب» در وجوب کلّی استعمال می‌شود لکن مورد استعمال جمله «یجب» آن جائی است که شما قصد اخبار داشته باشید و هنگامی هم که وجوب را با جمله انشائی إن جاءک زید «فاکرمه» بیان می‌کنید مفاد آن، کلّی و طبیعت وجوب است و هیچ فرقی در این جهت بین آن دو نیست یعنی: نه قصد اخبار، جزء معنای «یجب» هست و نه قصد انشا جزء معنای «اکرمه» می‌باشد بلکه مفاد هر دو عبارت، کلّی و طبیعت وجوب است لذا اگر از ما سؤال کنند در جمله إن جاءک زید «فاکرمه» مجعول مولا چیست می‌گوئیم «وجوب کلّی» جعل شده و چنانچه بگوئید آیا در آن هیچ خصوصیّتی مطرح نیست، پاسخ می‌دهیم خصوصیّت مطرح است لکن مربوط به مستعمل فیه و موضوع له نمی‌باشد بلکه در رابطه با استعمال و شرائط آن است مانند همان خصوصیّت «استقلالیّت» و «آلیّت» که در باب حروف بود.

نتیجه: هیچ فرقی بین دو قضیّه- إن جاءک زید «فاکرمه» و إن جاءک زید «یجب» اکرامه- وجود ندارد و حکمی که از طرف مولا جعل شده، کلّی وجوب است و اگر کسی

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۷۹

و أورد[۴۳۱] علی ما تفصّی به عن الاشکال بما ربما یرجع الی ما ذکرناه بما حاصله: أنّ التّفصّی لا یبتنی علی کلّیّة الوجوب، لما أفاده. و کون الموضوع [له فی الانشاء عامّا لم یقم علیه دلیل لو لم نقل بقیام الدّلیل علی خلافه، حیث انّ الخصوصیّات بأنفسها

مستفادة من الالفاظ [۱].

قائل به ثبوت مفهوم شود همان حکم کلّی با انتفاء شرط، منتفی می‌شود و منطبق با مفهوم است.

[۱]- شیخ اعظم رحمه اللّه علاوه بر اینکه پاسخ اشکال مذکور را بیان کرده، فرموده‌اند:

بعضی به نحو دیگر، جواب اشکال را بیان کرده ۴۳۲] و گفته‌اند: بین قضیّه إن جاءک زید «فاکرمه» و إن جاءک زید «یجب» اکرامه فرقی نیست و حکم مجعول در آن دو، کلّی هست و خصوصیّت، مطرح نیست درحالی‌که بین خبر و انشا کاملا فرق هست و تفصّی از اشکال، مبتنی بر این نیست که ما وجوب- در «فاکرمه»[۴۳۳]- را کلّی بدانیم بلکه می‌توان وجوب را جزئی دانست و مفهوم را از فوائد علّیّت دانست سپس ایشان فرموده‌اند: کسانی که نظرشان این است که هیئت هم برای یک وجوب کلّی وضع شده «لم یقم علیه دلیل لو لم نقل بقیام الدّلیل علی خلافه».

دلیل شیخ اعظم بر اینکه قصد انشائیت، معنا را جزئی می‌کند این است که:

خصوصیّت انشائیّت از لفظ و هیئت امر استفاده می‌شود- نه از قرائن خارجی- پس باید داخل معنای هیئت باشد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۸۰

و ذلک لما عرفت ۴۳۴] من أنّ الخصوصیّات فی الانشاءات و الاخبارات انّما تکون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلا بینهما. و لعمری لا یکاد ینقضی تعجّبی کیف تجعل خصوصیّات الانشاء من خصوصیّات المستعمل فیه، مع أنّها کخصوصیّات الاخبار تکون ناشئة من الاستعمال، و لا یکاد یمکن أن یدخل فی المستعمل فیه ما ینشأ من قبل الاستعمال، کما هو واضح لمن تأمّل [۱].

---

[۱]- عبارت مذکور، بیان فساد است و مصنّف رحمه اللّه طبق عبارت کتاب تاکنون کلام شیخ اعظم را بیان کردند و اینک درصدد ردّ آن هستند که: خصوصیّاتی که در انشائات و اخبارات هست، مربوط به مقام استعمال می‌باشد و هیچ فرقی بین آن دو نیست. که توضیح دادیم.

قوله: «و لعمری لا یکاد ینقضی تعجبی ...».

مصنّف رحمه اللّه کأنّ نقضی وارد می‌کند که: اگر بنا باشد، خصوصیّات در مستعمل فیه دخالت داشته باشد چرا در باب انشا فقط خصوصیّت را در مستعمل فیه دخیل می‌دانید در باب اخبار هم بگوئید قصد اخبار در معنای مستعمل فیه دخالت دارد و اگر لحاظ و قصد خبریّت در معنای خبر مدخلیّت پیدا کرد عنوان آن‌هم جزئی می‌شود زیرا لحاظ و قصد، مربوط به وجود ذهنی هست و وجود، مساوق با جزئیّت و خصوصیّت است.

نتیجه: بین جمل انشائی و خبری، هیچ فرقی نیست اگر قصد در مفاد مدخلیّت دارد باید در هر دو دخالت داشته باشد و اگر مدخلیّت ندارد باید در هیچ‌یک دخیل نباشد- پس چرا بین آن دو، فرق قائل می‌شوید- و حقیقت امر، این است که «قصد» هیچ‌گونه مدخلیّتی در معنا و مفاد جمله ندارد بلکه به مقام استعمال، مربوط است و در قضایای شرطیّه، استعمال، معلّق بر شرط نیست بلکه مستعمل فیه بر شرط، معلّق است ۴۳۵] و مجدّدا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۸۱

الامر الثّانی: أنّه اذا تعدّد الشّرط مثل: «اذا خفی الاذان ۴۳۶] فقصّر» و اذا خفی الجدران فقصّر[۴۳۷] فبناء علی ظهور الجملة الشّرطیّة فی المفهوم لا بدّ من التّصرّف و رفع الید عن الظّهور اما بتخصیص مفهوم کلّ منهما بمنطوق الآخر، فیقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشّرطین [۱].

متذکّر می‌شویم که: در هر دو نوع قضیّه، حکمی که از ناحیه مولا- جعل شده، کلّی وجوب است و کسی که قائل به مفهوم شده می‌گوید همان حکم کلّی با انتفاء شرط، منتفی می‌شود و این مسئله با مفهوم، منطبق است.

۲- تعدّد شرط و وحدت جزا

[۱]- گاهی شرط، متعدّد است و می‌دانیم که جزا متعدّد نمی‌باشد و تکرارش هم واجب نیست. مثال: «اذا خفی الاذان فقصّر»، «اذا خفی الجدران فقصّر».

توضیح ذلک: کسی که قصد مسافرت دارد و مثلا از وطن خود بیرون می‌رود به مجرّد خروج از حدّ ترخّص، نمازش قصر است- گرچه هشت فرسخ، مسیر را طی نکرده.

سؤال: ملاک در حدّ ترخّص چیست و آن دو روایت ۴۳۸] را چگونه معنا کنیم؟

مفاد یک روایت، این است که وقتی صدای اذان شهر شنیده نشود، نماز آن فرد، قصر است پس کأنّ ملاک در حدّ ترخّص، خفاء اذان می‌باشد و معنای روایت دیگر، این است که: وقتی مکلّف به اندازه‌ای از شهر خارج شود که ساختمان و دیوارهای شهر[۴۳۹]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۳ ؛ ص ۲۸۱

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۲۸۲

مخفی باشد، نمازش را باید قصر بخواند پس ملاک در حدّ ترخّص، خفاء جدران است.

ما که با دو قضیّه شرطیّه به نحو مذکور، مواجه هستیم و فرضا قائل به ثبوت مفهوم می‌باشیم- بناء علی ظهور الجملة الشّرطیّة فی المفهوم ۴۴۰]- تعارض ۴۴۱] بین آن دو را چگونه حل نمائیم؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه جمعا چهار- بلکه پنج- وجه بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم- تا ببینیم کدامیک از آن وجوه را باید انتخاب نمود.

وجه اوّل: آن دو قضیّه شرطیّه، مانند سائر قضایای شرطیّه، دارای مفهوم هست. لکن باید ملاحظه کرد که آیا بین منطوقین، تعارض است یا بین مفهومین یا اینکه مفهوم هریک با منطوق دیگری معارض است؟

حقیقت مطلب، این است که مفهوم هر قضیّه با منطوق دیگری تعارض دارد زیرا مفهوم قضیّه اوّل، چنین است: «اذا لم یخف الاذان فلا- یجب القصر مطلقا ای: سواء خفی الجدران ام لم یخف الجدران» یعنی آن مفهوم، اطلاق دارد و اطلاقش با منطوق «اذا خفی الجدران فقصّر» معارض است و چون تعارض به نحو مطلق و مقیّد است مانعی ندارد که منطوق، اطلاق مفهوم را مقیّد نماید[۴۴۲] و نتیجه‌اش این است که: «اذا لم یخف الاذان لم یجب القصر مطلقا الا اذا خفی الجدران».

و همچنین مفهوم قضیّه دوّم، این است که «اذا لم یخف الجدران فلا- یجب القصر مطلقا ای: سواء خفی الاذان ام لم یخف الاذان» پس مفهوم آن‌هم دارای اطلاق است و اطلاقش

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۲۸۳

و امّا برفع الید عن المفهوم فیهما[۴۴۳]، فلا دلالة لهما علی عدم مدخلیة شیء آخر فی الجزاء، بخلاف الوجه الاوّل؛ فانّ فیهما الدّلالة علی ذلک [۱].

با منطوق «اذا خفی الاذان فقصّر» معارض است و چون تعارض به نحو مطلق و مقیّد است به وسیله منطوق، اطلاق مفهوم را مقیّد می‌نمائیم ۴۴۴] و نتیجه آن بعد از تقیید، این است:

«عدم وجوب القصر بانتفاء خفاء الجدران الا اذا خفی الاذان». نتیجتا هم خفاء اذان به تنهائی در وجوب قصر، مؤثّر است و هم خفاء جدران منفردا در وجوب قصر مدخلیّت دارد.

سؤال: اثر ثبوت مفهوم برای آن دو قضیّه چیست؟ اگر قضیّه شرطیّه، فاقد مفهوم هم بود، چنان مطلبی مسلّم بود.

جواب: ما از مفهوم دو قضیّه شرطیّه استفاده می‌کنیم غیر از خفاء جدران و همچنین غیر از خفاء اذان، امر سوّمی در وجوب قصر، مؤثّر نیست پس هم خفاء اذان در وجوب قصر، مؤثّر است و هم خفاء جدران و غیر از آن دو، شیء دیگری نمی‌تواند در وجوب قصر تأثیر نماید یعنی: با انتفاء خفاء جدران و خفاء اذان، وجوب قصر، منتفی هست.

[۱]- وجه دوّم: در این قبیل قضایا که شرط، متعدّد است و جزا هم تکثّر ندارد- واجب نیست که مکلّف دو دفعه یا فرضا سه دفعه نمازش را قصرا بخواند- بگوئیم اصلا قضیّه شرطیّه مفهوم ندارد و نتیجه‌اش این است که: خفاء اذان به تنهائی در وجوب قصر مدخلیّت دارد و همچنین خفاء جدران منفردا در وجوب قصر، مؤثّر است.

سؤال: آیا امکان دارد شیء سوّمی هم در وجوب قصر مدخلیّت داشته باشد؟

جواب: چون در این وجه گفتیم آن دو قضیّه شرطیّه مفهوم ندارد، ممکن است شیء سوّمی در وجوب قصر، مؤثّر باشد- دلیلی بر عدم مدخلیّت شیء ثالث بر وجوب

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۸۴

و امّا بتقیید اطلاق الشّرط فی کلّ منهما بالآخر، فیکون الشّرط هو خفاء الاذان و الجدران معا، فاذا خفیا وجب القصر، و لا یجب عند انتفاء خفائهما و لو خفی أحدهما [۱].

قصر وجود ندارد[۴۴۵].

اشکال: شما- مصنّف- ابتدای بحث فرمودید: «بناء علی ظهور الجملة الشّرطیّة فی المفهوم ...» امّا در بیان وجه دوّم گفتید: «امّا برفع الید عن المفهوم فیهما ...».- علّتش چیست؟

جواب: در ابتدای بحث که گفتیم «بناء علی ظهور الجملة الشّرطیّة» مقصود، این بود که به‌طور کلّی در باب قضایای شرطیّه، قائل به ثبوت مفهوم شویم و الّا بنا بر انکار مفهوم، محلّی برای وجوه چهار- یا- پنج‌گانه وجود ندارد امّا در وجه دوّم که گفتیم «امّا برفع الید عن المفهوم فیهما» منظور، این بود که آن «دو» قضیّه شرطیّه مفهوم ندارند.

[۱]- وجه سوّم: اطلاق هر منطوقی را به منطوق دیگر به این نحو مقیّد می‌کنیم: نفس قضیّه ۴۴۶] شرطیّه اوّل- اذا خفی الاذان فقصّر- دارای اطلاق است یعنی: هنگامی که خفاء اذان تحقّق پیدا کرد، وجوب قصر هم محقّق می‌شود «سواء خفی الجدران ام لم یخف الجدران» و همچنین نفس قضیّه دوّم، دارای اطلاق هست یعنی: هنگامی که خفاء جدران تحقّق پیدا کرد، وجوب قصر هم محقّق می‌شود «سواء خفی الاذان ام لم یخف الاذان».

اکنون اطلاق هر منطوقی را به منطوق دیگر مقیّد می‌کنیم و نتیجه‌اش ۴۴۷] این می‌شود که:

خفاء اذان به تنهائی هیچ اثری ندارد و همچنین خفاء جدران منفردا فاقد اثر است بلکه خفاء آن دو- معا- در وجوب قصر مدخلیّت دارد پس مجموع شرطین در وجوب قصر، مؤثّر است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۸۵

و امّا بجعل الشّرط هو القدر المشترک بینهما بأن یکون تعدّد الشّرط قرینة علی أنّ الشّرط فی کلّ منهما لیس بعنوانه الخاصّ، بل بما هو مصداق لما یعمّهما من العنوان.

و لعلّ العرف یساعد علی الوجه الثّانی، کما أن العقل ربما یعیّن هذا الوجه، بملاحظة أنّ الامور المتعدّدة بما هی مختلفة لا یمکن أن

یکون کلّ منها مؤثّرا فی واحـد، فانّه لا بـدّ من الرّبط الخاصّ بین العلّة و المعلول، و لا یکاد یکون الواحد بما هو واحد مرتبطا بالاثنین بما هما اثنان، و لذلک أیضا لا یصدر من الواحد الا الواحد، فلا بدّ من المصیر الی أنّ الشّرط فی الحقیقة واحد، و هو المشترک بین الشّرطین، بعد البناء علی رفع الید عن المفهوم ۴۴۸] و بقاء اطلاق الشّرط فی کلّ منهما علی حاله، و ان کان بناء العرف و الاذهان العامّیّة علی تعدّد الشّرط و تأثیر کلّ شرط بعنوانه الخاصّ، [۱].

سؤال: آیا طبق احتمال سوّم مفهوم هم ثابت است یا نه؟

جواب: آری! کأنّ از ابتدا چنین گفته شده: «اذا خفی الاذان و الجدران معا یجب القصر» و مفهومش این است که: «اذا لم یخف الاذان و الجدران معا لا یجب القصر» که قضیّه اخیر، دارای سه فرد است ۴۴۹].

[۱]- وجه چهارم: مقدّمه: اگر دو شیء- دو علّت- در یک غرض و در یک معلول،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۸۶

مؤثّر باشند باید بین آن دو علّت، قدر جامعی باشد تا آن‌قدر جامع در معلول تأثیر کند.

امکان ندارد، دو علّتی که با یکدیگر مباین هستند و هیچ‌گونه قدر جامعی ندارند در یک معلول تأثیر نمایند زیرا در فلسفه هم خوانده‌ایم که «الواحد لا یکاد یصدر الا من الواحد» معلول واحد باید علّتش هم واحد باشد و امکان ندارد دو علّت با وصف دوئیّت در معلول واحد تأثیر نماید و سرّش هم این است که بین علّت و معلول، یک نحو، سنخیّت و ارتباط هست آن‌وقت چگونه می‌شود که فرضا علّت «الف» با معلول سنخیّت داشته باشد و علت «ب» هم با آن معلول ارتباط داشته باشد امّا بین آن دو علت هیچ‌گونه ارتباط نباشد[۴۵۰].

خلاصه: اگر دو علّت در یک معلول تأثیر نمودند، کشف می‌کنیم آن دو علّت، مؤثّر نیستند بلکه قدر مشترکی بین آن دو هست که گاهی در ضمن علّت اوّل تحقّق پیدا می‌کند و گاهی هم در ضمن علّت دوّم، محقّق می‌شود و آن‌قدر جامع با معلول سنخیّت دارد و در آن تأثیر می‌کند.

امّا در محلّ بحث: اینکه می‌گوئید خفاء اذان در وجوب قصر، مؤثّر است، باید بین آن دو، سنخیّت باشد زیرا هر شیء نمی‌تواند برای شیء دیگر، صلاحیّت علّیّت داشته باشد پس بین آن دو، ارتباط هست و همچنین باید بین خفاء جدران و وجوب قصر هم ارتباط باشد پس معلول- وجوب قصر- واحد است لکن علّت ۴۵۱] آن متعدّد می‌باشد.

اکنون با استفاده از قاعده فلسفی ۴۵۲] «الواحد لا یصدر الا من الواحد» می‌گوئیم: معلول

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۸۷

واحد باید از علّت واحد صادر شود، امکان ندارد از دو شیء متباین- بما هما اثنان- شیء واحد، صادر شود یعنی: گرچه طبق مضمون روایت، خفاء اذان در وجوب قصر تأثیر دارد و همچنین خفاء جدران در وجوب قصر مدخلیّت دارد لکن باید گفت قدر جامعی که بین آن دو هست در وجوب قصر تأثیر می‌کند منتها یکی از مصادیق آن‌قدر مشترک، خفاء اذان و مصداق دیگرش خفاء جدران است.

نتیجه وجه چهارم: هریک از آن دو مصداق به تنهائی در وجوب قصر، کافی هست و لزومی ندارد هر دو مصداق- هر دو شرط- محقّق شود تا حکم به وجوب قصر نمائیم.

تذکّر: نتیجه وجه چهارم با دو وجه اوّل، مشترک است یعنی: خفاء اذان یا جدران- خفاء احدهما- در وجوب قصر، مؤثّر است منتها در دو وجه اوّل، هریک از آن دو شرط، موضوعیّت داشت و در وجه چهارم به‌عنوان مصداق آن‌قدر جامع، مؤثّر است.

قوله: «و لعلّ العرف یساعد علی الوجه الثّانی ۴۵۳] کما انّ العقل ربما یعیّن هذا الوجه».

عقل، مؤیّد و معیّن احتمال مذکور- وجه چهارم- هست ولی نظر عرف در این قبیل قضایا با وجه دوّم، مساعد است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۸۸

فافهم ۴۵۴] [۱].

و اما رفع ۴۵۵] الید عن المفهوم فی خصوص احد الشّرطین و بقاء الآخر علی مفهومه فلا وجه لان یصار الیه الا بدلیل آخر الا ان یکون ما ابقی علی المفهوم اظهر فتدبّر جیّدا [۲].

---

[۱]- شاید اشاره به همان مطلبی است که در پاورقی کتاب، ذیل عبارت: «بعد البناء علی رفع الید عن المفهوم ...» آورده‌ایم.

[۲]- وجه پنجم: این احتمال در کلام مصنّف رحمه اللّه بسیار مختصر بیان شده.

از ابن ادریس- علامه حلّی- نقل شده که: مفهوم و منطوق یکی از آن دو قضیه شرطیّه را اخذ و از دیگری صرف‌نظر می‌نمائیم و ایشان در محلّ بحث، قضیّه شرطیّه اوّل را اخذ نموده و فرموده‌اند: خفاء اذان به تنهائی در وجوب قصر، مؤثّر است و چنانچه خفاء اذان تحقّق پیدا نکند، وجوب قصر، ثابت نیست خواه خفاء جدران محقّق باشد یا نباشد.

یعنی: ایشان، شرطیّه اوّل را منطوقا و مفهوما اخذ نموده و شرطیّه دوّم را کالعدم فرض کرده است.

مصنّف رحمه اللّه: چه دلیل یا مرجّحی وجود دارد که ما یک قضیّه شرطیّه را اخذ و از

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۸۹

الامر الثّالث: اذا تعدّد الشّرط و اتّحد الجزاء فلا اشکال علی الوجه الثّالث.

و أمّا علی سائر الوجوه، فهل اللازم ۴۵۶] لزوم الاتیان بالجزاء متعددا حسب تعدّد الشّروط أو یتداخل، و یکتفی باتیانه دفعة واحدة [۱].

دیگری صرف‌نظر نمائیم مگر اینکه آن قضیّه به خاطر قرائنی که مثلا در روایتش هست، اظهر باشد.

عبارت مصنّف درباره وجه پنجم، بسیار مختصر و مجمل است لکن باید نظر ابن ادریس رحمه اللّه چنین باشد که: روایت ۴۵۷] «اذا خفی الاذان فقصّر»، «منطوقا» و «مفهوما» از روایت دیگر، اظهر است به نحوی که می‌تواند با منطوق دوّمی مقابله نماید یعنی: باید مفهوم روایت اوّل حتّی بر منطوق دوّمی رجحان داشته باشد و الا- بدون جهت نمی‌توان مفهوم یک روایت را اخذ و از منطوق دیگری صرف‌نظر نمود.

۳- تداخل یا عدم تداخل مسبّبات

اشاره

[۱]- موضوع بحث تداخل در موردی است که حدّ اقل، دو قضیّه شرطیّه داشته باشیم که در شرط، متعدّد لکن جزای آن‌ها متّحد باشد.

مثال: «اذا نمت فتوضّأ» و «اذا بلت فتوضّأ».

تذکّر: در مسأله قبل در مورد دو قضیّه «اذا خفی الاذان فقصّر و اذا خفی الجدران فقصّر»، پنج وجه بیان کردیم که وجه سوّمش این بود: نه خفاء اذان به تنهائی در وجوب قصر مدخلیّت دارد و نه خفاء جدران، بلکه مجموع آن دو در وجوب قصر تأثیر می‌کند

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۹۰

یعنی: اذا خفی الاذان و الجدران «معا» یجب القصر.

در بحث فعلی بنا بر احتمال مذکور- وجه سوّم- اصلا مسأله تداخل و عدم تداخل، مطرح نیست ۴۵۸] زیرا معنای آن دو قضیّه، این است که اگر بول و نوم مجتمعا تحقّق پیدا کند، وجوب وضو ثابت است امّا اگر یکی از آن دو به تنهائی محقّق شود، «لا- یجب الوضوء عقیبه».

سؤال: بنا بر سائر وجوه در آن مسئله در بحث فعلی ۴۵۹] دو قضیّه شرطیّه «اذا نمت فتوضا و اذا بلت فتوضّأ» را چگونه معنا کنیم؟ آیا معنای آن دو قضیّه، این است که بعد از بول، وجوب وضو ثابت است و همچنین بعد از نوم، وجوب وضو محقّق است به نحوی که اگر بول و نوم از یک نفر صادر شد دو تکلیف، متوجّه او می‌شود و باید دو دفعه وضو بگیرد که قائلین به عدم تداخل می گویند یا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۹۱

فیه أقوال: و المشهور عدم التّداخل، و عن جماعة منهم المحقّق الخوانساریّ رحمه اللّه التّداخل، و عن الحلّیّ التّفصیل بین اتّحاد جنس الشّروط و تعدّده [۱].

اینکه یک وضو کفایت می کند؟- نظر قائلین به تداخل.

اقوال در بحث تداخل

[۱]- جواب: در مسئله، اقوالی هست: الف: قول مشهور، عدم تداخل است یعنی هر شرطی در ثبوت جزا مدخلیّت دارد پس بعد از تحقّق نوم، یک وجوب وضو ثابت است و بعد از بول هم یک وجوب وضو محقّق است ۴۶۰]- به دنبال تحقق شروط متعدّد، تکالیف متعدّد، ثابت است.

ب: از عدّه‌ای- از جمله محقّق خوانساری ۴۶۱]- قول به تداخل نقل شده.

ج: تفصیلی هم از ابن ادریس- علّامه حلّی رحمه اللّه نقل شده که: اگر ماهیّت شروط، متعدّد باشد، جزا متعدّد می‌شود[۴۶۲] مثل اینکه بول و نوم که دو ماهیّت هستند، تحقّق پیدا کند امّا چنانچه ماهیّت شروط، متعدّد نباشد، یعنی از یک ماهیّت، افراد متعدّدی محقّق شود، جزا تعدّد پیدا نمی کند[۴۶۳]- مثل اینکه دو یا چند مرتبه، نوم محقّق شود.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۹۲

و التّحقیق: أنّه لمّا کان ظاهر الجملة الشّرطیّة حدوث الجزاء عند حدوث الشّرط بسببه، أو بکشفه عن سببه، و کان قضیّته تعدّد الجزاء عند تعدّد الشّرط، کان الاخذ بظاهرها اذا تعدّد الشّرط حقیقة أو وجودا محالا، ضرورة أنّ لازمه أن یکون الحقیقة الواحدة مثل الوضوء بما هی واحدة فی مثل «اذا بلت فتوضّأ و اذا نمت فتوضّأ» أو فیما اذا بال مکرّرا و [أو] نام کذلک محکوما بحکمین متماثلین، و هو واضح الاستحالة کالمتضادّین [۱].

تحقیق و مختار مصنّف در بحث تداخل

[۱]- تحقیق در مسئله ۴۶۴]: قبلاـ به ذکر دو مقدّمه می‌پردازیم تا ببینیم با توجه به آن مقدّمات، این قبیل قضایای شرطیّه را چگونه باید معنا کرد.

مقدّمه اوّل: ظاهر قضیّه شرطیّه به حسب منطوق فقط ثبوت عند الثّبوت نیست بلکه دارای ظهور دقیق‌تری می‌باشد. حتّی در قضیّه إن جاءك زید فاکرمه که می‌گفتیم اگر مجیء زید تحقّق پیدا کند، وجوب اکرام، ثابت است اکنون می‌گوئیم ظهور دقیق‌تر قضیّه مذکور- و امثالش- این است: مجیء زید که تحقّق پیدا کرد، وجوب اکرام، حادث می‌شود و معنای حدوث، این است که وجود مسبوق به عدم تحقّق پیدا می‌کند و قید مسبوقیّت به عدم هم در ظهور منطوقی قضیّه شرطیّه، محفوظ است.

خلاصه: قضیّه شرطیّه در حدوث جزا عند تحقّق الشّرط، ظهور دارد.

تذکّر: اینکه نفس شرط برای حدوث جزا سببیّت دارد یا اینکه شرط، کاشف از علّت و سبب هست، در جهت فعلی بحث ما مدخلیّت ندارد.

مقدّمه دوّم: همان‌طور که طبیعت و حقیقت واحد نمی‌تواند متعلّق دو حکم متضاد واقع شود به همان نحو نمی‌تواند متعلّق دو حکم متماثل قرار گیرد. مثلا امکان ندارد

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۹۳

ماهیّت صلات، هم حرام باشد و هم واجب و همچنین ممکن نیست که دو وجوب مستقل و دو حکم متماثل- در عرض هم- به یک حقیقت متعلّق شود- چگونه امکان دارد که وضو، دو وجوب داشته باشد؟

خلاصه: همان‌طور که اجتماع متضادین، مستحیل است، اجتماع متماثلین هم مستحیل می‌باشد.

باتوجّه به مقدّمات مذکور، آن دو قضیّه شرطیّه را چگونه معنا کنیم؟

مفاد قضیّه اوّل- اذا نمت فتوضّأ- این است که به مجرّد تحقّق نوم، یک وجوب متعلّق به وضو حادث می‌شود، فرض کنید آن مکلّف هنوز وضو نگرفته- در دنبال نوم- بول و حدث از او صادر شد پس قضیّه دوّم- «اذا بلت فتوضأ»- متوجّه او گشت و معنایش این است که بعد از تحقّق بول، وجوب وضو حادث می‌شود درحالی‌که آن وجوب وضو قبلا بود یعنی ابتدا از آن مکلّف، نوم صادر شد و قبل از اینکه وضو بگیرد، بول تحقّق پیدا کرد[۴۶۵].

در فرض مذکور نمی‌توان آن دو مقدّمه را رعایت نمود زیرا بعد از نوم، وجوب وضو حادث می‌شود و همچنین بعد از بول هم یک وجوب وضوی دیگری حادث می‌شود[۴۶۶] و

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۹۴

فلا بدّ علی القول بالتّداخل من التّصرّف فیه اما بالالتزام بعدم دلالتها فی هذا الحال علی الحدوث عند الحدوث، بل علی مجرّد الثّبوت [۴۶۷] [۱].

در نتیجه، ماهیّت واحده- یعنی: وضو- دو حکم مستقل پیدا می‌کند و قیدی هم در آنجا نبوده چون در قضیّه «اذا نمت فتوضّأ» ماهیّت وضو متعلّق وجوب شده و در قضیّه دوّم یعنی: «اذا بلت فتوضّأ» هم همان ماهیّت متعلّق وجوب شده، فرضا قضیّه اخیر، چنین نیست که: «اذا بلت فتوضّأ وضوء آخر» تا اینکه مغایرتی حاصل شود.

خلاصه: از طرفی می‌خواهیم ظهور قضیّه شرطیّه در «حدوث جزا عند حدوث الشرط» را رعایت کنیم و از طرفی می‌خواهیم طبیعت واحد، متعلّق حکمین متماثلین نشود درحالی‌که نمی‌توان آن دو را رعایت نمود چون اگر بنا باشد دو مقدّمه رعایت شود، لازمه‌اش این است که وضو درعین‌حال که طبیعت و حقیقت واحد هست، متعلّق دو حکم وجوبی مستقل شود.

راه حلّ این مشکل چیست؟

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: بنا بر قول به تداخل، سه راه حل وجود دارد باید ببینیم کدامیک صحیح است.
۱- قضیّه شرطیّه، در این قبیل موارد[۴۶۸]، ظهور در حدوث جزا ندارد بلکه در «ثبوت»[۴۶۹] جزا ظهور دارد یعنی: اگر ابتدا نوم تحقّق پیدا کرد، وجوب وضو حادث می‌شود امّا اگر بعد
إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۹۵
أو الالتزام بکون متعلّق الجزاء و ان کان واحدا صورهٔ الا أنه حقائق متعدّدهٔ حسب تعدّد الشّرط متصادقهٔ علی واحد، فالذّمهٔ و ان اشتغلت بتکالیف متعدّدهٔ حسب تعدّد الشّروط الا أنّ الاجتزاء بواحد، لکونه مجمعا لها، کما فی «أکرم هاشمیّا و أضف عالما» فأکرم العالم الهاشمیّ بالضّیافهٔ، ضرورهٔ أنّه بضیافته بداعی الامرین یصدق أنّه امتثلهما، و لا محالهٔ یسقط الامر بامتثاله و موافقته. و ان کان له امتثال کلّ منهما علی حدهٔ، کما اذا أکرم الهاشمیّ بغیر الضّیافهٔ، و أضاف العالم الغیر الهاشمیّ [۱].

از آن، بول تحقّق پیدا کرد نمی‌گوئیم وجوب وضو حادث شده بلکه می‌گوئیم: بعد از تحقّق بول، وجوب وضو ثابت است.
[۱]- ۲- طریق دیگر، این است که از مقدّمه دوّم، صرف‌نظر نمائیم و بگوئیم: فرضا وضوئی که بعد از نوم تحقّق پیدا می‌کند یک ماهیّت است و وضوی بعد از بول، ماهیّت دیگر است ۴۷۰] یعنی: «الوضوء له حقائق متعدّدهٔ حسب تعدّد الشّروط»[۴۷۱] منتها درعین‌حال که ماهیّات متعدّد است لکن اگر مکلّف در مقام امتثال، یک وضو بگیرد هم وجوب متعلّق به وضوی نومی امتثال می‌شود و هم وجوب متعلّق به وضوی دیگر.
سؤال: آیا با یک عمل می‌توان چند تکلیف را امتثال نمود؟
جواب: آری!
مثال: فرضا مولائی دو فرمان، نسبت به عبد خود صادر کرده: الف: «اکرم هاشمیّا» یعنی یک هاشمی را اکرام کن- و معنای اکرام هم موسّع است. ب: «اضف عالما» یعنی:
إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۹۶
ان قلت: کیف یمکن ذلک- أی الامتثال بما تصادق علیه العنوانان- مع استلزامه محذور اجتماع الحکمین المتماثلین فیه [۱].

باید یک عالم را ضیافت ۴۷۲] نمائی «سواء کان هاشمیّا ام لم یکن هاشمیّا».
عبد هم باتوجّه به دو دستور مذکور برای اینکه هر دو تکلیف را امتثال نماید، اگر یک «عالم هاشمی» را به ضیافت، دعوت و از او پذیرائی کند هر دو تکلیف را رعایت و امتثال نموده یعنی: عبد درعین‌حال که مکلّف به دو تکلیف مستقل بود لکن در مقام امتثال با یک عمل، آن دو تکلیف را امتثال نمود[۴۷۳].
در محلّ بحث هم می‌گوئیم: وضوئی که در «اذا نمت فتوضّأ» متعلّق وجوب است، یک حقیقت می‌باشد و وضوئی که در قضیّه «اذا بلت فتوضّأ» متعلّق وجوب شده، حقیقت دیگر است لکن آن دو حقیقت با یکدیگر متباین نیستند به نحوی که در یک وضوی خارجی قابل اجتماع نباشند بلکه ممکن است خارجا در یک وجود، اجتماع پیدا کنند.
[۱]- اشکال: مقدّمه: شما- مصنّف- در بحث اجتماع امر و نهی فرمودید: وجودات واقعیّه و آن افعالی که خارجا از مکلّف صادر می‌شود، متعلّق حکم است- نه نفس آن عناوین- لذا امکان ندارد صلات در دار غصبی هم واجب و هم حرام باشد زیرا عمل واحد است و گرچه دو عنوان برآن منطبق است امّا عناوین در باب تعلّق تکالیف نقشی ندارند.
مستشکل: عین بیان شما- در بحث اجتماع امر و نهی- در ما نحن فیه هم جاری هست که: چگونه ممکن است وضوئی که خارجا از مکلّف تحقّق پیدا می‌کند هم وضوی واجب عقیب النّوم باشد و هم وضوی واجب عقیب البول درحالی‌که دو حقیقت است و دو

تکلیف به آن‌ها متعلّق شده، لازمه تعلّق دو تکلیف، این است که وضوی واحد خارجی که

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۹۷

قلت ۴۷۴]: انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتّصافه بوجوبين، بل غايته أنّ انطباقهما عليه يكون منشأ لاتّصافه بالوجوب، و انتزاع ۴۷۵] صفته له، مع أنّه- على القول بجواز الاجتماع- لا محذور فى اتّصافه بهما، بخلاف ما اذا كان بعنوان واحد، فافهم [۱].

از مکلّف صادر می‌شود، متعلّق دو حکم وجوبی بشود.

خلاصه، اینکه: چه فرقی بین «وضو» و «صلات در دار غصبی» هست که در آنجا فرمودید اجتماع وجوب و حرمت امکان ندارد امّا در بحث فعلی می‌گوئید اجتماع وجوبین، مانعی ندارد- امتثال به یک وجود، مستلزم محذور اجتماع حکمین متماثلین است.

[۱]- جواب: الف- بنا بر قول به امتناع اگر دو عنوان واجب بر یک عمل انطباق پیدا کرد، لازمه‌اش این نیست که دارای دو وجوب بشود[۴۷۶] بلکه مستلزم این است که فقط واجب باشد. «بل غايته انّ انطباقهما عليه يكون منشأ لاتّصافه بالوجوب ...».

ب: بنا بر قول به جواز اجتماع، همان‌طور که صلات در دار غصبی، هم واجب و هم حرام است در محلّ بحث هم آن وضوئی که خارجا از مکلّف تحقّق پیدا می‌کند، مانعی ندارد که دارای دو حکم وجوبی باشد.

قوله: «فافهم»[۴۷۷].

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۹۸

أو الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كلّ شرط الا أنّه وجوب الوضوء فى المثال عند الشّرط الاوّل، و تأكّد وجوبه عند الآخر [۱].

شاید مصنّف رحمه اللّه با جمله «فافهم» اشاره به این نموده‌اند که: جواب اوّل با مبنای خودشان منطبق نیست.

[۱]- ۳: سوّمین راه برای حلّ اشکال، این است که ظهور قضیّه شرطیّه در «حدوث جزا عند تحقّق الشّرط» را حفظ کنیم و درعین‌حال، طبیعت واحد هم متعلّق حکمین نشود.

توضیح ذلک: به موجب قضیّه شرطیّه اوّلی ۴۷۸] وقتی نوم، محقّق شد، اصل وجوب، حادث می‌شود و بعد از تحقّق بول، قضیّه شرطیّه دوّم ۴۷۹]، تأکّد وجوب را حادث می‌کند- وجوب را مؤکّد می‌کند- و تأکّد هم یک امر حادثی هست و مانعی ندارد که متعلّق «اصل الوجوب» و «تأکّد الوجوب» یک حقیقت باشد یعنی به یک ماهیّت هم اصل وجوب متعلّق شود و هم تأکّد وجوب.

خلاصه: قضیّه شرطیه دوّم، تأکّد الوجوب را حادث می‌کند نه یک وجوب مستقل که مانند وجوب اوّل باشد.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۹۹

و لا يخفى أنّه لا وجه لان يصار الى واحد منها، فانّه رفع اليد عن الظّاهر بلا وجه.

مع ما فى الاخيرين من الاحتياج الى اثبات أن متعلّق الجزاء متعدّد متصادق على واحد و ان كان صورة واحدا مسمّى باسم واحد كالغسل. و الى اثبات أن الحادث بغير الشّرط الاول تأكّد ما حدث بالاوّل، و مجرّد الاحتمال لا يجدى ما لم يكن فى البين ما يثبته [۱].

---

[۱]- تاکنون فقط سه راه برای حلّ اشکال بیان شده، اکنون باید ببینیم «اوّلا» نتیجه آن طرق چیست «ثانیا» کدامیک از آن‌ها صحیح است.

نتیجه طرق مذکور، این است که در مورد قضایای شرطیّه ۴۸۰]، قائل به تداخل شویم به عبارت دیگر: قائلین به تداخل، مجبور هستند یکی از آن سه طریق را طی کنند یعنی: یا منکر ظهور قضیّه شرطیّه در حدوث جزا عند تحقّق الشّرط شوند یا بگویند وضو،

ماهیّت متعدّد است ۴۸۱] امّا بر یک فرد تطابق می‌کند یا بگویند قضیّه شرطیّه اوّل، اصل وجوب و شرطیّه دوّم، تأکّد وجوب را حادث می‌کند، نتیجتا بعد از تحقّق بول و نوم، یک وضو کفایت می‌کند پس نتیجه آن طرق، قول به «تداخل» است و معنای تداخل، این است که بعد از تحقّق شروط مختلف فقط یک وضو لازم است.

تذکّر: اگر حتّی یکی از آن طرق ثلاثه، صحیح باشد، حق با قائلین به تداخل است لکن باید ببینیم نظر مرحوم آقای آخوند چیست.

مصنّف رحمه اللّه: «اوّلا» اشکال مشترک آن سه طریق، این است که خلاف ظاهر هست زیرا:

۱- مانع ظهور قضیّه شرطیّه- «در حدوث عند الحدوث»- شدید.

۲- اینکه گفتند وضو، حقائق متعدّد است، دلیلی ندارد و ظاهر «اذا نمت فتوضأ و اذا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۰۰

بلت فتوضأ» این است که وضوی متعلّق وجوب در هر دو قضیّه، یک حقیقت است مثلا اگر مولا فرمود: «إن جاءک زید فاکرمه و ان سلّم علیک فاکرمه» آیا به ذهن شما می‌آید که اکرام، دارای دو حقیقت باشد؟ خیر!

۳- شما که گفتید قضیّه شرطیّه دوّم، احداث وجوب نمی‌کند بلکه تأکّد وجوب را احداث می‌نماید، باید مرتکب خلاف ظاهر شوید چون لحن هر دو قضیّه، متّحد است- شما تعیین کنید، کدامیک دلالت بر اصل وجوب و کدامیک دلالت بر تأکّد وجوب می‌کند.

«ثانیا» طریق دوّم و سوّم، هرکدام دارای اشکال مختصّ به خود هست.

اشکال اختصاصی راه حلّ دوّم: برفرض که وضو، حقائق متعدّد باشد از چه طریقی ثابت شده که آن حقائق متعدّد در ضمن یک فرد تصادق می‌کنند به عبارت دیگر:

تصادق حقائق متعدّد بر وجود واحد از چه طریقی ثابت شده؟

مسأله تصادق در مثال عرفی «اکرم هاشمیّا و اضف عالما»[۴۸۲] یک امر وجدانی هست امّا تصادق در بحث فعلی، نیاز به اثبات دارد مگر اینکه قبلا تداخل را ثابت کرده باشید درحالی‌که شما تداخل را به وسیله تصادق می‌خواهید، ثابت کنید- فعلا تداخل، اثبات نشده تا تصادق برای ما بدیهی باشد.

اشکال اختصاصی طریق سوّم: به چه دلیل می‌گوئید قضیّه شرطیّه دوّم، تأکّد وجوب را احداث می‌کند نه اصل وجوب را؟ مخصوصا باتوجّه به این نکته: چنین نیست که همیشه شرط قضیّه اوّل، تحقّق پیدا کند بعد، شرط در قضیّه دوّم.

به عبارت دیگر باتوجّه به دو قضیّه «اذا نمت فتوضأ و اذا بلت فتوضأ» چنین نیست که همیشه ابتدا نوم تحقّق پیدا کند و سپس بول بلکه گاهی نوم و سپس بول محقّق می‌شود و گاهی بالعکس و شما کدامیک از آن دو را بر تأکّد حمل می‌کنید؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۰۱

ان قلت: وجه ذلک هو لزوم التّصرّف فی ظهور الجملة الشّرطیّة، لعدم امکان الاخذ بظهورها، حیث ان قضیّته اجتماع الحکمین فی الوضوء فی المثال، کما مرّت الاشارة الیه [۱].

قلت: نعم اذا لم یکن المراد بالجملة فیما اذا تعدّد الشّرط کما فی المثال هو وجوب الوضوء مثلا بکلّ شرط غیر ما وجب بالآخر، و لا ضیر[۴۸۳] فی کون فرد محکوما بحکم فرد آخر أصلا کما لا یخفی [۲].

خلاصه: اشکالات مذکور به آن سه طریق، وارد است.

[۱]- اشکال: نتیجه دو مقدّمه قبل ۴۸۴]، این شد که باید در ظهور دو قضیّه شرطیّه «اذا نمت فتوضأ و اذا بلت فتوضأ» تصرّف نمائیم ۴۸۵] و جبر تصرّف در آن قضایا ما را به مسأله تداخل راهنمائی می‌کند.

[۲]- جواب: جبر تصرّف در ظهور جمله شرطیّه در صورتی است که راه دیگری مطرح نباشد لکن ما طریق چهارمی را به شما ارائه

می‌نمائیم که نتیجه‌اش قول به عدم تداخل است.

توضیح ذلک: معنای آن دو قضیّه، چنین است که: اذا نمت فتوضأ و اذا بلت فتوضأ «وضوء آخر» که در این صورت، هم رعایت آن دو مقدّمه قبلی شده یعنی: هم ظهور قضیّه شرطیّه در «حدوث عند الحدوث» رعایت شده- هر شرطی که تحقّق پیدا کند به دنبالش وضوی مستقلّی واجب است- و هم ماهیّت واحد، متعلّق حکمین متماثلین قرار نگرفته، زیرا طبق فرض مذکور، دو حقیقت و دو ماهیّت، مطرح نیست بلکه دو فرد

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۰۲

ان قلت: نعم لو لم یکن تقدیر تعدّد الفرد علی خلاف الاطلاق.

قلت: نعم لو لم یکن ظهور الجملة الشّرطیّة فی کون الشّرط سببا أو کاشفا عن السّبب مقتضیا لذلک أی لتعدّد الفرد و الا کان بیانا لما هو المراد من الاطلاق.

و بالجملة: لا دوران بین ظهور الجملة فی حدوث الجزاء و ظهور الاطلاق، ضرورة أنّ ظهور الاطلاق یکون معلّقا علی عدم البیان، و ظهورها فی ذلک صالح لان یکون بیانا، فلا ظهور له مع ظهورها، فلا یلزم علی القول بعدم التّداخل تصرّف أصلا. بخلاف القول بالتّداخل کما لا یخفی ۴۸۶] فتلخّص بذلک: أنّ قضیّة ظاهر الجملة الشّرطیّة هو القول بعدم التّداخل عند تعدّد الشرط [۱].

از یک ماهیّت، مطرح است، نوم که تحقّق پیدا کرد، یک فرد از وضو واجب است و بعد از تحقّق بول، فرد دیگری از همان طبیعت، واجب است و مانعی ندارد که نفس وضو متعلّق وجوب شود و «وضوء آخر» هم متعلّق وجوب واقع شود مثل اینکه از ابتدا بگویند: «یجب علیک وضوءین».

[۱]- اشکال: آن دو قضیّه، مطلق بود و قید «وضوء آخر» در آن ذکر نشده پس طریق شما- مصنّف- هم برخلاف ظهور اطلاقی هست.

جواب ۴۸۷]: ما قید «وضوء آخر» را برای رعایت آن دو مقدّمه ضمیمه می‌کنیم لکن

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۰۳

شما می‌گوئید مرتکب خلاف ظاهر شده‌اید، ما هم قبول داریم که خلاف ظاهر است لکن باید ملاحظه کرد که با کدام ظهور مخالفت دارد.

باید بگوئید با اطلاق، مخالف است چون در آن دو قضیّه، کلمه «فتوضأ»- وضو- مطلق است امّا شما- مصنّف- قید «وضوء آخر» را به آن اضافه نمودید پس عمل شما تقیید یک ظهور اطلاقی هست درحالی‌که دلیلی برآن تقیید نداریم.

مصنّف رحمه اللّه: قبول داریم که افزودن قید «وضوء آخر»، تصرّف در اطلاق و مخالف با ظهور اطلاقی هست امّا سؤال ما این است که: آیا ظهور اطلاقی از طریقی غیر از اطلاق و مقدّمات حکمت، ثابت می‌شود؟ خیر!

پس باید ببینیم آیا در محلّ بحث، مقدّمات حکمت، کامل و تمام است یا نه؟

یکی از مقدّمات حکمت، این است که مولا- در مقام بیان باشد و ما هم قبول داریم و مقدّمه دیگرش این است که او قرینه‌ای بر تقیید اقامه نکرده باشد که مقدّمه مذکور در محلّ بحث، ناتمام است زیرا مولا قرینه اقامه نموده و قرینه‌اش «ظهور قضیّه شرطیّه» در این که شرط برای حدوث جزا سببیّت ۴۸۸] دارد- می‌باشد و با وجود آن قرینه، مقدّمات حکمت- ناتمام است و در نتیجه، ظهور اطلاقی نداریم و اگر ظهور اطلاقی نداشتیم تقیید ما با کدام ظاهر، مخالف است؟

اشکال: شما- مصنّف- فرمودید: طی کردن هریک از آن سه طریق برخلاف ظاهر است امّا اشکال ما این است که آیا در آن‌ها ظهور «اطلاقی» مطرح نبود؟

جواب: ارتکـاب خلاـف ظاهر در هیـچ‌یک از آن سه طریق، مربوط به «اطلاق» و مقـدّمات حکمت نبود. مثلا اینکه می گفتیم قضـیّه شرطیّه در «حدوث عند الحدوث»

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۰۴

و قـد انقـدح ممّـا ذکرنـاه: أنّ المجـدی للقول بالتّـداخل هو أحـد الوجوه التی ذکرناهـا، لا مجرّد کون الاسـباب الشّـرعیّهٔ معرّفات، لا مؤثّرات، فلا وجه لما عن الفخر و غیره من ابتناء هذه المسألهٔ علی أنّها معرّفات أو مؤثّرات [۱].

ظهـور دارد، آن ظهور، مربوط به اطلاـق نبود بلکه به «وضع [۴۸۹]» قضـیّه شـرطیّه، مربوط بود و اینکه می گفتیم ظاهر قضیّه «اذا نمت فتوضـأ و اذا بلت فتوضـأ» این است که وضوی متعلق وجوب در هر دو قضـیّه، یک حقیقت دارد، آن ظهور هم مربوط به اطلاق نبود بلکه مربوط به منطوق و نفس کلام بود چون در هر دو قضـیّه، کلمه «فتوضأ» ذکر شده بود و ظاهرش این بود که وضو حقائق متعدّد و مختلف نداشته باشد.

خلاصه: نکته مهم در فرق بین بیان مصـنّف- که قائل به عـدم تـداخل شدنـد- و بین آن طریقی که نتیجه‌اش قول به تداخل بود، این است که: بیـان مصـنّف بـا یـک ظهور اطلاـقی مخـالفت دارد که اصـلا اطلاقش منعقـد نشـده اما آن طرق سه‌گانه با ظهورات لفظی مخـالفتی داشت و ظـواهر لفظی به قوّت خود محفوظ است و ارتبـاطی به مقـدّمات حکمت نـدارد پس کلاـم آن‌هـا بـا ظواهر لفظی مخالفت دارد امّا بیان ما هیچ‌گونه مخالفتی با ظهور ندارد لذا باید قول به «عدم تداخل» را اختیار نمائیم.

[۱]- از بیانـات گذشـته مصـنّف رحمه اللّه مشـخّص شـد که قـائلین به تـداخل از چه طریقی ممکن است تـداخل را اثبـات نماینـد و همچنین قول به عـدم تداخل از چه راهی اثبات می‌شود[۴۹۰] به عبـارت دیگر: یکی از آن طرق ثلاثه برای قائلین به تـداخل ممکن است کارساز باشد یعنی: آن‌ها یا باید در ظهور قضـیّه شـرطیّه تصرّف نمایند و منکر «حدوث جزا عند حدوث الشّرط» شوند یا اینکه به‌عنوان مثال ملتزم شوند وضو، دارای حقائق متعدّد است و در عین تعدّد، بر یک فرد تصادق می کنند یا ملتزم شوند که قضیّه شرطیّه

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۰۵

ثانیه بر تأکّد وجوب دلالت می کند[۴۹۱].

نقد و بررسی کلام فخر المحقّقین رحمه اللّه

از بعضی ۴۹۲] حکایت شده که بحث تداخل و عدم تداخل را بر مسأله دیگری مبتنی کرده‌اند.

توضیح ذلک: اگر شروط و اسباب شرعیّه- مانند نوم و بول- عنوان «مؤثریت» و علّیت برای ثبوت جزا داشته باشند، باید قائل به عدم تداخل شد چون هر مؤثّر، یک اثر و معلول مستقلّی لازم دارد امّا چنانچه شـروط و اسـباب شـرعیّه، عنوان «معرّفیّت» و اماریّت داشته باشـند بایـد قائل به تداخل شد زیرا ممکن است چند شـیء، علامت و معرّف یک شـیء باشـند مانند پرچمی که علامت وجود یک مجلس یا یک جمعیّت یا یک کشور است.

خلاصه: اگر اسباب شرعیّه، «مؤثّرات» باشند، قائل به عدم تداخل و اگر «معرّفات» باشند، قائل به تداخل می‌شویم.

مصـنّف رحمه اللّه: «اوّلا» صـرف معرّفیّت و مؤثریت- به تنهائی- کفایت نمی‌کنـد[۴۹۳] زیرا سؤال ما از کسـی که می گوید اسـباب شرعیّه، مؤثرات می‌باشد، این است که: آیا سبب در «حدوث» جزا مؤثر است یا در ثبوت آن؟

اگر در حدوث، مؤثر باشد، با قول به عدم تداخل سازش دارد و چنانچه در ثبوت، مؤثر باشد، با قول به تداخل، سازگار است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۰۶

مع أن الاسباب الشّرعيّة حالها حال غيرها في كونها معرّفات تارة و مؤثّرات أخرى، ضرورة أنّ الشّرط للحكم الشّرعيّ في الجملة الشّرطيّة ربما يكون مما له دخل في ترتّب الحكم، بحيث لولاه لما وجدت له علّة[۴۹۴]، كما أنّه في الحكم غير الشّرعيّ قد يكون أمارة على حدوثه بسببه ۴۹۵] و ان كان ظاهر التّعليق أنّ له الدّخل فيهما، كما لا يخفى ۴۹۶] [۱].

و همچنین بنا بر «معرّفیّت» ممکن است بگوئیم هر سبب، معرّف و کاشف از یک علّت است و در نتیجه اگر دو معرّف داشتیم هرکدام از آن‌ها کاشف از یک علّت مستقل و سبب جدید می‌باشد پس درعین‌حال که اسباب شرعیّه، معرّفات شدند چون هر معرّف، کاشف از یک علّت است نتیجه‌اش قول به عدم تداخل می‌باشد- نه تداخل.

[۱]- «ثانیا» بحث ما در باب تداخل درباره یک ضابطه کلّی هست که مثلا بنا بر قول به عدم تداخل، اصل اوّلی، عدم تداخل است و بنا بر قول به تداخل، قاعده اوّلی، تداخل است امّا اگر بنا باشد بحث را بر معرّفیّت و مؤثریّت مبتنی کنیم از عنوان قاعده کلّی خارج می‌شود زیرا: در باب قضایای شرطیّه شرعیّه- و همچنین غیر شرعیّه- ضابطه‌ای برای معرّفیّت و مؤثریّت وجود ندارد به عبارت دیگر: قضایای شرطیّه غیر شرعیّه بر دو قسم است: مثلا اگر گفتیم «اذا کانت النّار موجودة فالحرارة موجودة»، «نار» در حرارت، مؤثّر است امّا اگر گفتیم: «إن جاءک زید فاکرمه» معلوم نیست، مجیء زید، علّت وجوب اکرام

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۰۷

نعم لو كان المراد بالمعرّفيّة في الاسباب الشّرعيّة أنّها ليست بدواعي الاحكام التي هي في الحقيقة علل لها و ان كان لها دخل في تحقّق موضوعاتها، بخلاف الاسباب الغير الشّرعيّة، فهو و ان كان له وجه ۴۹۷] الا أنّه ممّا لا يكاد يتوهّم أنّه يجدي فيما همّ و أراد [۱].

باشد شاید جهات دیگری که در زید هست، در وجوب اکرام مدخلیّت و تأثیر دارد.

قضایای شرطیّه شرعیّه هم بر دو قسم هستند یعنی: گاهی شرط، عنوان سببیّت ۴۹۸] و گاهی عنوان معرّفیّت ۴۹۹] دارد پس کأنّ دلیل شما نمی‌تواند مدّعایتان را اثبات کند- دلیل شما بر مدّعای شما تطبیق نمی‌کند.

به عبارت دیگر: شما می‌گوئید اگر اسباب شرعی، معرّفات باشند با قول به تداخل سازگار است لکن پاسخ ما این است که می‌دانیم در بسیاری از موارد، اسباب شرعی، معرّفات نیستند و همچنین می‌گوئید اگر اسباب شرعی، مؤثرات باشند باید قائل به عدم تداخل شد درحالی‌که می‌دانیم در بسیاری از موارد، عنوان مؤثریت ندارند و حال آنکه مسأله تداخل یا عدم تداخل، یک قاعده کلّی هست که در تمام موارد، جاری می‌باشد[۵۰۰].

[۱]- ممکن است کلمه «معرّف» را به نحو دیگری معنا کنیم:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۰۸

توضیح ذلک: مثلا در یک قضیّه شرطیّه چنین آمده: «اذا نمت فتوضأ».

در ما نحن فیه دو مسئله مطرح است: یکی اینکه: آیا «نوم» معرّف وجوب وضو هست؟ خیر! نوم، موضوعیّت دارد، تا وقتی نوم تحقّق پیدا نکند، وجوب وضو مطرح نیست امّا سؤال دیگر، این است که چه سبب شده که بعد از تحقّق نوم، وجوب وضو محقّق شود؟

همان مصالح واقعیّه‌ای که مورد توجّه آمر هست، اقتضا می‌کند «عند تحقّق النّوم» وضو واجب شود و الّا نوم، مانند «نار» نیست که دارای اثر تکوینی باشد بلکه احکام، دارای علل، دواعی و موجباتی هستند که آن علل و دواعی، مؤثرات واقعیّه هستند امّا به حسب ظاهر دلیل هم آنچه که در قضیّه شرطیّه ذکر شده- یعنی: اسباب شرعیّه ۵۰۱]- چنین نیست که فقط علامت باشند بلکه آن‌ها هم موضوعیّت و سببیّت دارند یعنی: حتما باید نوم، محقّق شود تا وجوب وضو ثابت شود و آن شروط و اسباب، مانند علائم خارجی

نیستند که وجود و عدمشان در واقع، مدخلیّت ندارند.

خلاصه: ممکن است بگوئیم علل واقعیّه احکام، مؤثریت دارنـد و درعین‌حال، معرّف، آن است که سببیّت و موضوعیّت دارد گرچه علّت واقعی، شیء دیگری باشد.

مصنّف رحمه اللّه: بیان مـذکور، کمترین ارتباطی به باب تداخل ندارد زیرا در باب تداخل درباره علل واقعیّه احکام بحث نمی‌کنیم بلکه بحث مـا این است: آن حکمی را که مولاـ جعل و مشروط به شرطی نموده، نحوه مـدخلیّت شرطش چگونه است ۵۰۲] خواه علّت واقعی حکم، همان شرط باشد یا شیء دیگر.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۰۹

ثمّ انّه لا وجه للتّفصیل بین اختلاف الشّروط بحسب الاجناس و عدمه، و اختیار عدم التّداخل فی الاوّل، و التّداخل فی الثّانی الا توهّم عـدم صـحّهٔ التّعلّق بعموم اللفظ فی الثّانی، لانّه من أسـماء الاجناس، فمع تعدّد أفراد شـرط واحد لم یوجد الا السّبب الواحد، بخلاف الاوّل، لکون کلّ منها سببا، فلا وجه لتداخلها. و هو فاسد، فان قضیّهٔ اطلاق الشّرط فی مثل «اذا بلت فتوضّأ» هو حدوث الوجوب عند کلّ مرّهٔ لو بال مرّات، و الا فالاجناس المختلفهٔ لا بـدّ من رجوعها الی واحد فیما جعلت شـروطا و أسـبابا لواحد، لما مرّت الیه الاشارهٔ من أنّ الاشیاء المختلفهٔ بما هی مختلفهٔ لا تکون أسبابا لواحد [۱].

نقد و بررسی تفصیل علّامه حلّی ۵۰۳] رحمه اللّه

[۱]- تفصیلی هم از ابن ادریس رحمه اللّه نقل شده که اگر ماهیّت شروط، متعدّد باشد باید قائل به عدم تداخل شد، مثلا اگر بول و نوم تحقّق پیـدا کرد جزا هم متعـدّد می‌شود امّـا چنانچه ماهیّت شـروط، متعـدّد نباشـد، قائل به تـداخل می‌شویم مثل اینکه دو یا چند مرتبه، نوم تحقّق پیدا کند.

خلاصه: تفصیل مذکور، مربوط به اتّحاد و تعدّد ماهیّت شروط است.

مصـنّف رحمه اللّه: کـأنّ ایشان چنین تصوّر کردهانـد که: مثلا مفاد قضـیّه «اذا نمت فتوضأ» این است که: نوم برای وجوب وضو یک شرط است و اگر یـک فرد از نوم، محقّق شـد، یک شـرط تحقّق پیـدا کرده و چنانچه ده فرد از آن‌هم محقّق شـد، یک شـرط تحقّق پیدا کرده

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۱۰

به عبـارت دیگر: در ذهن مفصّـِل نبوده که: «کلّ واحـد من افراد النّوم ۵۰۴]» در وجـوب وضو مؤثّر است یعنی: هر فردی شـرطیّت و مـدخلیّت دارد بلکه ایشـان تصوّر نموده که چه یـک فرد از طبیعت نوم، محقّق شود و چه ده فرد از آن، فقط یک شـرط تحقّق پیـدا می‌کنـد لـذا فرمودهانـد فرقی بین تحقّق یک فرد از نوم و ده فرد از آن وجود ندارد امّا اگر ماهیّات، متعدّد شد مثلا بول و نوم تحقّق پیدا کرد، دو شرط و دو فرد، محقّق شده لذا بعد از آن، دو وجوب وضو ثابت است.

مصـنّف رحمه اللّه: تفصـیل مـذکور، صـحیح نیست و معنـای قضـیّه «اذا نمت فتوضـأ» این است که «کـلّ واحـد من افراد النّـوم» برای وجـوب وضو شـرطیّت دارد و اگر دو دفعه، نوم محقّق شـد، دو شـرط تحقّق پیـدا می‌کنـد- تعـدّد افراد یـک مـاهیّت، جزا را متعـدّد می‌کند- و در نتیجه، فرقی بین تعدّد افراد نوم و تعدّد ماهیّت وجود ندارد.

چنانچه بیان ما مورد قبول شـما نباشد اصـلا ماهیّات متعدّد را طبق همان قاعده عقلی ۵۰۵] به ماهیّت واحـده ارجاع می‌دهیم که: اگر دو شـیء- دو علّت- در یک معلول تأثیر نمودنـد، کشف می‌کنیم آن دو علّت، مؤثّر نیسـتند بلکه قدر مشترکی بین آن دو هست که

گاهی در ضمن علّت اول تحقّق پیدا می‌کند و گاهی در ضمن علّت دوم، محقّق می‌شود و همان قدر

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۱۱

هذا كلّه فيما اذا كان موضوع الحكم فى الجزاء قابلا للتّعدّد[۵۰۶] و أمّا ما لا يكون قابلا لذلك فلا بدّ من تداخل الاسباب [فيه فيما لا يتأكّد المسبّب، و من التّداخل فيه فيما يتأكّد[۵۰۷] [۱].

جامع با معلول سنخیّت دارد و در آن تأثیر می‌کند.

در بحث فعلی هم می‌گوئیم در قضیّه «اذا نمت فتوضأ و اذا بلت فتوضأ»، دو حقیقت نمی‌توانـد در یک جزا مؤثّر باشـد بلکه باید بین آن دو حقیقت، قـدر جامعی باشـد که در وجوب وضو تأثیر نمایـد و طبق آن قاعـده عقلیّه، دو علّتی که هیچ‌گونه سـنخیّت و ارتباط ندارند نمی‌توانند در یک معلول تأثیر کنند بلکه باید قدر جامع داشـته باشند و اگر قدر جامع، مطرح شد، ماهیّت تمام شروط، واحد است و نمی‌توان ماهیّات متعدد تصوّر نمود بلکه با وجود قدر جامع، یک ماهیّت، مطرح است و تمام آن شروط، مصادیق همان قدر جامع هستند و ...

نتیجه: تفصیل ابن ادریس رحمه اللّه هم صحیح نیست.

تعیین محلّ نزاع در بحث تداخل

[۱]- بحث تداخل و عدم تداخل، مربوط به موردی است که جزا- آنچه که متعلق

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۱۲

حکم است- قابل تعدّد و تکرار باشد مانند وضو. امّا اگر موضوع حکم، قابل تعدّد نباشد، مسئله، دارای دو صورت است:

الف: گاهی موضوع حکم، قابل تعدّد نیست اما قابلیّت تأکّد دارد مثلا اگر فردی مرتد شد، قتلش واجب است و چنانچه مرتکب قتل هم شـد، قتل او واجب است در فرض مـذکور، وجوب، قابلیّت تأکّـد دارد اما قابل تعدّد نیست و قتل زید نمی‌تواند متعدّدا واقع شود اما وجوب قتل، مؤکّد می‌شود که نام آن را تداخل در «مسبّب» می‌گذاریم.

یعنی: اثر وجود دو سبب، این است که درعین‌حال که مسبّب، واحد می‌باشد، مسبّب را مؤکّد می‌کند.

ب: گـاهی موضوع حکم نه قابلیّت تعـدّد دارد نه قابلیّت تأکّـد مثلا اگر یک نقطه از لباس هم با خون ملاقات کرد و متنجّس شـد و هم بـا بـول، در این صورت نمی‌توان گفت آن نقطه از لبـاس، دارای دو نجـاست- یـا دو نجاست مؤکّـد- هست لـذا نـام آن را هم «تداخل» می‌نامیم امّا نه آن تداخلی که مربوط به بحث فعلی و قاعده تداخل است.

در پایان این بحث، توجه شما را به یک نکته جلب می‌کنیم ۵۰۸].

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۱۳

فصل: الظّاهر أنّه لا مفهوم للوصف، و ما بحكمه مطلقا، لعدم ثبوت الوضع، و عدم لزوم اللغوية بدونه، لعدم انحصار الفائدة به، و عدم قرينة أخرى ملازمة له، و علّيّته فيما اذا استـفيدت غير مقتضـية له، كما لا يخفى. و مع كونها بنحو الانحصار و ان كانت مقتضية له، الا أنّه لم يكن من مفهوم الوصف، ضرورة أنّه قضيّة العلّيّة الكذائيّة المستفادة من القرينة عليها فى خصوص مقام، و هو ممّا لا اشكال فيه، و لا كلام فلا وجه لجعله تفصيلا فى محلّ النّزاع، و موردا للنّقض و الابرام [۱].

مفهوم وصف

اشاره

[۱]- سؤال: مقصود از وصف ۵۰۹] در محلّ بحث چیست؟

جواب: ظاهرا مقصود، همان صفت نحوی است امّا لازم نیست که موصوف آن‌هم در کلام ذکر شود و به اصطلاح نحوی خواه وصف، معتمد بر موصوف باشد- یعنی:

موصوفش در کلام ذکر شده باشد مانند اکرم رجلا عالما- خواه وصف، غیر معتمد باشد مانند: اکرم عالما.

تذکّر: گاهی با تعبیراتی مواجه می‌شویم که از نظر نحوی «وصف» نیست لکن بر معنای وصفی دلالت می‌کند و به تعبیر مصنف رحمه اللّه «ما بحکم الوصف» می‌باشد که صاحب حقائق الاصول قدّس سرّه، مرحوم مشکینی و دیگران چنین مثال زده‌اند: کما فی قوله صلّی اللّه علیه و آله: لئن یمتلئ بطن الرّجل قیحا خیر من ان یمتلئ شعرا[۵۱۰]». یعنی: اگر بطن رجلی از

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۱۴

کثافات پر شود بهتر از این است که از شعر- تخیّلات بی‌مورد- ممتلی شود.

سؤال: آیا قضایای وصفیّه، دارای مفهوم هستند؟

جواب: «الظّاهر انّه لا مفهوم للوصف و ما بحکمه مطلقا»[۵۱۱].

قضیّه وصفیّه اصلا بر مفهوم دلالت ندارد و نکته‌اش همان است که در مفهوم شرط هم مشروحا بیان کردیم که: اگر بنا باشد قضیّه‌ای بر مفهوم دلالت نماید باید شرط- در قضیّه شرطیّه- و وصف- در محلّ بحث- در حکم «تأثیر» داشته باشد[۵۱۲] و تأثیر آن‌هم به نحو «ترتّب» و ترتّبش به نحو «علّیّت» و علّیّت آن‌هم به نحو «انحصار» باشد و مجرّد علّیّت کفایت نمی‌کند مثلا اگر گفتیم: «اذا کانت النّار موجودة فالحرارة موجودة» قضیّه مذکور، بر مفهوم دلالت ندارد زیرا ما هم قبول داریم که «نار» برای حرارت، علّیّت دارد امّا علّیّت منحصره نار برای حرارت، ثابت نیست پس علاوه بر علّیّت باید دلالت بر انحصار هم داشته باشد.

به عبارت دیگر: باید مراتب چهارگانه مذکور، ثابت باشد تا قائل به ثبوت مفهوم شویم، حتّی اگر یکی از مراحل چهارگانه ثابت نشود، مفهوم ثابت نمی‌شود.

بالاخره آیا می‌توان مراتب فوق را اثبات نمود؟

آیا «واضع» قضیّه وصفیّه را برای دلالت بر علّیّت منحصره وضع کرده؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۱۵

دلیلی- مانند تبادر، تصریح اهل لغت یا امثال آن- بر آن قائم نشده است.

آیا اگر قضیّه وصفیّه دلالت بر مفهوم نکند، مستلزم لغویّت وصف است؟ خیر! معنای لغویّت، این است که بدون مفهوم اثری نداشته باشد درحالی‌که ممکن است آن قضیّه و وصف در ثبوت حکم، مؤثّر باشد امّا تأثیرش به نحو علّیّت نباشد یا اگر به نحو علّیّت هست به نحو انحصار نباشد.

آیا اگر تأثیر آن به نحو علّیّت نباشد یا اگر به نحو علّیّت هم هست به نحو انحصار نباشد، مستلزم لغویّت هست؟ خیر!

آیا از طریق قرینه عامّه‌ای مانند مقدّمات حکمت به همان تقریبی که در بحث مفهوم شرط بیان کردیم، می‌توان قائل به ثبوت مفهوم وصف شد؟

خیر! قضیّه شرطیّه از قضیّه وصفیّه، اقوا بود امّا مع ذلک ما آن طریق- تمسّک به اطلاق و مقدّمات حکمت- را نپذیرفتیم.

تذکّر: اگر در یک یا چند مورد، بعضی از قضایای وصفیّه به خاطر قرائن خاصّه‌ای بر علّیّت منحصره دلالت نمود، معنا و لازمه‌اش این نیست که ما قائل به ثبوت مفهوم شویم چون بحث ما در باب مفاهیم، کلّی هست نه موردی. به عبارت دیگر، محلّ بحث، این

است که اگر قضیّه وصفیّه‌ای مجرّد از قرینه خاصّه بود آیا دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

قوله: «فلا وجه لجعله تفصیلا فی محلّ النّزاع و موردا للنّقض و الابرام».

یادآوری: مرحوم علّامه قدّس سرّه در باب مفهوم وصف تفصیلی قائل شده‌اند که: اگر قضیّه وصفیّه بر علّیّت منحصره دلالت کند، دارای مفهوم هست و الّا خیر. یعنی: اگر در موردی قرینه‌ای بود که بر علّیّت ۵۱۳] دلالت می‌کرد[۵۱۴]، قضیّه وصفیّه مفهوم دارد و اگر قرینه‌ای نبود،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۱۶

و لا ـ ینافی ذلک ما قیل: من أنّ الاصل فی القید أن یکون احترازیّا، لانّ الاحترازیّة لا توجب الا تضییق دائرة موضوع الحکم فی القضیّة، مثل ما اذا کان بهذا الضّیق بلفظ واحد، فلا فرق أن یقال: جئنی بانسان أو بحیوان ناطق [۱].

فاقد مفهوم است.

مصنّف رحمه اللّه: محلّ نزاع در باب مفهوم در موردی است که هیچ‌گونه قرینه نافیه یا مثبته نباشد و چنانچه قرینه‌ای مطرح باشد، از محلّ بحث، خارج است.

[۱]- دلیلی بر ثبوت مفهوم وصف نداریم امّا قائلین به مفهوم و همچنین منکرین آن، هرکدام به وجوهی تمسّک نموده‌اند.

۱- دلیل- یا وجه- اوّل بر ثبوت مفهوم: قاعده و اصل اوّلی در قیود، این است که احترازی باشد مثلا اگر مولائی فرمود اکرم رجلا «عالما»، قید و صفت مذکور، عنوان احتراز از فرد غیر عالم دارد و حمل آن قید بر توضیحی، غالبی یا جهات دیگر برخلاف ظاهر است پس با قبول اصل مذکور در باب قیود، شما باید ثبوت مفهوم را هم بپذیرید بنابراین، مفهوم «اکرم رجلا عالما»، این است که: لا یجب اکرام رجل غیر عالم.

مصنّف رحمه اللّه: معنای احترازی بودن قید، این است که قید در موضوعیّت موضوع- در تضییق دائره موضوع حکم- مدخلیّت دارد یعنی: نمی‌توان گفت وجود قید، کالعدم است مثلا وقتی مولا فرمود: «جئنی بحیوان ناطق» قید ناطقیّت، دائره موضوع را تضییق می‌نماید و گویا او از ابتدا به جای جمله مذکور، چنین فرموده: «جئنی بانسان»، آیا جمله اخیر، دارای مفهوم هست؟ خیر!

در باب مفهوم به اصطلاح علمی، انتفاء سنخ حکم، مطرح است ۵۱۵] نه مدخلیّت قید در

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۱۷

کما أنّه لا یلزم فی حمل المطلق علی المقیّد فیما وجد شرائطه الا ذلک، من دون حاجة فیه الی دلالته علی المفهوم، فانّه من المعلوم أنّ قضیّة الحمل لیس الا ـ أنّ المراد بالمطلق هو المقیّد، و کأنّه لا یکون فی البین غیره، بل ربما قیل ۵۱۶] انّه لا ـ وجه للحمل لو کان بلحاظ المفهوم، فانّ ظهوره فیه لیس بأقوی من ظهور المطلق فی الاطلاق کی یحمل علیه لو لم نقل بأنّه الاقوی، لکونه بالمنطوق، کما لا یخفی [۱].

شخص آن حکمی که در کلام ذکر شده، معنای احترازیّت قید هم این است که ناطقیّت در حکمی که از «جئنی» استفاده می‌شود مدخلیّت دارد[۵۱۷] امّا از آن استفاده نمی‌شود که در سنخ، دخیل باشد و برفرض مدخلیّت باید دخالتش به نحو علّیّت- آن‌هم علّیّت منحصره- باشد.

آیا از احترازیّت قید، دخالت به نحو علّیّت منحصره را می‌توان استفاده نمود؟ خیر! پس دلالت بر ثبوت مفهوم ندارد گرچه ما هم قبول داریم که اصل و قاعده اوّلی در باب قیود، احترازیّت است.

[۱]- ۲: دلیل یا وجه دوّم بر ثبوت مفهوم، این است که گفته‌اند: اگر قضیّه وصفیّه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۱۸

مفهوم نداشته باشد، نمی‌توان «حمل مطلق بر مقیّد» نمود.

توضیح ذلک: فرضا یک دلیل می‌گوید «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ» یعنی اگر ظهار محقّق شد، عتق رقبه، واجب است و در دلیل دیگر، چنین آمده: «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» یعنی رقبه را به «مؤمنه» مقیّد نموده، بناء اصولیّین هم بر این است که دلیل اوّل- مطلق- را به واسطه دلیل دوّم، مقیّد نمایند و بگویند: مقصود از قضیّه اوّل، این است که رقبه مؤمنه را باید عتق نمود و کأنّ حمل مطلق بر مقیّد، مورد اتّفاق است.

قائل به ثبوت مفهوم از این مطلب استفاده نموده و می‌گوید: اینکه مطلق را بر مقیّد حمل می‌کنند به علّت این است که: قضیّه دوّم- ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ مؤمنهٔ- دارای مفهوم هست یعنی: عتق رقبه غیر مؤمنه، کفایت نمی‌کند و مفهومش اطلاق «اعتق رقبهٔ» را مقیّد می‌کند و الّا اگر مفهوم نداشته باشد دو دلیل مثبت با یکدیگر منافاتی ندارند چون یک قضیّه می‌گوید: «اعتق رقبهٔ» و دیگری می‌گوید: «اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» و هر دو مثبتین هستند و منافاتی با یکدیگر ندارند تا حمل مطلق بر مقیّد شود بلکه باید قضیّه مثبت دوّمی واجد یک جنبه نفیی باشد و با نفیش با اطلاق اوّلی منافات داشته باشد و اطلاق آن را مقیّد نماید.

خلاصه: قضیّه «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» دارای مفهوم سالبه‌ای هست که اطلاق «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ» را مقیّد می‌کند و کأنّ از ابتدا یک دلیل منطوقی به این نحو داریم: «ان ظاهرت فلا تعتق رقبهٔ کافرهٔ».

مصنّف رحمه اللّه: حمل مطلق بر مقیّد، ارتباطی به مسأله «مفهوم» ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۱۹

سؤال: اگر ارتباطی بین آن‌ها نیست و قضیّه وصفیّه مفهوم ندارد چرا مطلق را بر مقیّد حمل می‌کنید؟- دو دلیل مثبت که با یکدیگر تعارضی ندارند.

جواب: طریق «حمل» ما اتّحاد سبب است زیرا وجوب عتق در هر دو قضیّه، معلّق به ظهار است و می‌دانیم کسی که ظهار نماید دو حکم ندارد و چنین نیست که هم «عتق رقبه» بر او واجب باشد هم «عتق رقبه مؤمنه» بلکه دارای یک حکم است و چون وحدت حکم را از طریق وحدت سبب کشف کردیم، آن حکم واحد، بین مطلق و مقیّد، مردّد است. به واسطه دلیل مطلق می‌گوئیم: کأنّ حکم از ابتدا مقیّدا صادر شده- «مفهوم»، هیچ‌گونه ارتباطی به مقدّمات مذکور ندارد- و حمل مطلق بر مقیّد از طریق وحدت سبب و وحدت حکم، عملی می‌شود.

اصلا اگر کسی بخواهد حمل مطلق بر مقیّد را براساس مفهوم بنا کند، می‌گوئیم «حمل»، صحیح نیست.

توضیح ذلک: اگر بگوئید قضیّه «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» دارای مفهوم هست و مفهومش هم اطلاق «اعتق رقبهٔ» را از بین می‌برد، سؤال ما این است که: به چه دلیل، مفهوم بر اطلاق تقدّم دارد؟

دو دلیل با یکدیگر تعارض دارند یعنی: «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ» دلالت منطوقی اطلاقی دارد و قضیّه دیگر، دلالت مفهومی تقییدی دارد، به چه دلیل، مفهوم بر منطوق، مقدّم است؟

به عبارت دیگر: به چه دلیل، دلالت قضیّه وصفیّه بر مفهوم از دلالت مطلق بر اطلاق، اقوا هست؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۲۰

و أمّا الاستدلال علی ذلک- ای عدم الدّلالهٔ علی المفهوم- بآیهٔ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ ففیه أنّ الاستعمال فی غیره أحیانا مع القرینهٔ مما لا یکاد ینکر، کما فی الآیهٔ قطعا.

مع أنّه یعتبر فی دلالته علیه عند القائل بالدّلالهٔ أن لا یکون واردا مورد الغالب کما فی الآیهٔ، و وجه الاعتبار واضح، لعدم دلالته معه علی الاختصاص و بدونها لا یکاد یتوهّم دلالته علی المفهوم، فافهم [۱].

[۱]- دلیل منکرین مفهوم وصف، تمسّک به این آیه شریفه هست: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ ... وَ رَبائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ...»[۵۱۸] یعنی: حرام شده است بر شما مادرانتان ... و دختران همسرتان که در دامان شما پرورش یافته‌اند از همسرانی که با آن‌ها آمیزش جنسی داشته‌اید»[۵۱۹].

مسلّما حرمت ربیبه، مشروط به این است که زوجه، مدخوله باشد امّا آیا هیچ فقیهی فتوا داده است که حرمت ربیبه درصورتی است که در دامان و در حجر شوهر مادر زندگی کند؟ خیر!

نتیجه: «اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» درعین‌حال که قید و صفت هست مع ذلک مفهوم ندارد.

مصنّف رحمه اللّه: دو جواب از استدلال مذکور داده‌اند: الف: مواردی که قرینه بر اثبات یا نفی مفهوم، قائم شده از محلّ نزاع و بحث ما خارج است.- در ما نحن فیه از اجماع ۵۲۰] استفاده می‌شود که: حرمت ربیبه، مشروط به این نیست که در حجر شوهر مادر زندگی کند.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۲۱

ب: قائلین به ثبوت مفهوم هم قبول دارند که قضیّه وصفیّه در موردی دارای مفهوم هست که وصف «لا- یکون واردا مورد الغالب»[۵۲۱]. به عبارت دیگر: اگر وصفی به خاطر اینکه نوعا موصوف به آن وصف، متّصف هست در قضیّه ذکر شد، قائلین به ثبوت مفهوم هم می‌گویند آن قضیّه وصفیّه مفهوم ندارد و اتّفاقا در آیه مذکور هم چنین است که معمولا ربیبه در کنار شوهر مادر زندگی می‌کند و چنین نیست که زندگی مستقلّی داشته باشد بنابراین، آیه شریفه را نمی‌توان دلیل بر عدم مفهوم گرفت.

سؤال: بالاخره دلیل بر عدم ثبوت مفهوم چیست؟

جواب: همین مقدار که ادلّه قائلین به ثبوت مفهوم، ناتمام باشد کفایت بر عدم دلالت قضیّه وصفیّه می‌کند.

قوله: «فافهم»[۵۲۲].

شاید اشاره به این است که: کسی نگوید وقتی ادلّه طرفین، مخدوش شد پس مسئله، مردّد است. زیرا قائل به ثبوت مفهوم باید دلیل اقامه نماید و اگر او نتوانست دلیل اقامه کند، نفس عدم اقامه دلیل برای قائلین به عدم مفهوم کفایت می‌کند.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۲۲

تذنیب: لا- يخفى أنّه لا- شبهة فى جريان النّزاع فيما اذا كان الوصف أخصّ من موصوفه و لو من وجه فى مورد الافتراق من جانب الموصوف [۱].

تعیین محلّ نزاع در مفهوم وصف

[۱]- مختار مصنّف رحمه اللّه این بود که: قضیّه وصفیّه، فاقد مفهوم هست امّا درعین‌حال باید بررسی کنیم که محلّ نزاع در بحث مفهوم وصف چیست؟

گاهی وصف، اخصّ از موصوف است یعنی: بعضی از اوقات، موصوف، واجد وصف هست و گاهی فاقد آن می‌باشد مثلا نسبت بین عالم و رجل در قضیّه «اکرم رجلا عالما» چنین است که: عالم، اخصّ از رجل است، «رجل» گاهی دارای عنوان عالمیّت است و گاهی عنوان مذکور بر او صادق نیست.

قائلین به ثبوت مفهوم می‌گویند مفهوم قضیّه مزبور، این است که: «لا یجب اکرام الرّجل الغیر العالم».

نتیجه: اگر وصف از موصوف، اخصّ باشد مسلّما داخل بحث هست.

گـاهی نسبت بین وصف و موصوف، عموم و خصوص من وجه است، یـک مـادّه اجتمـاع و دو مادّه افتراق دارنـد، مثلا یک دلیل- قضیّه وصفیّه- می گوید: «فی الغنم السّائمهٔ زکاهٔ» یعنی آن گوسفندی که در بیابان می‌چرد و از علوفه طبیعی استفاده می کند، زکاهٔ دارد، بین عنـوان «غنم» و کلمه «سـائمه» عمـوم و خصـوص من وجه است زیرا گـاهی غنم، سـائمه است و گـاهی معلوفه ۵۲۳]. ماده اجتماع، همان است که منطوق برآن دلالت و حکم آن را مشخص می کند که: «فی الغنم السّائمهٔ زکاهٔ».

مادّه افتراق از ناحیه موصوف، این است که: عنوان «غنم» هست لکن به جای سائمه، معلوفه می‌باشد که فرض مذکور هم داخل نزاع و محلّ بحث است یعنی: کسی که قائل به ثبوت مفهوم شده، می گوید غنم معلوفه، زکات ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۲۳

و أمّا فی غیره ۵۲۴]، ففی جریانه اشکال أظهره عدم جریانه و ان کان یظهر مما عن بعض الشّافعیّهٔ، حیث قال: «قولنا فی الغنم السّائمهٔ زکاهٔ یدل علی عدم الزکاهٔ فی معلوفهٔ الابل» جریانه فیه ۵۲۵]. و لعلّ وجهه استفادهٔ العلّیّهٔ المنحصرهٔ منه [۱].

مـادّه افتراق از نـاحیه وصف در موردی است که وصف تحقّق دارد لکن موصوف، محقّق نیست مثـل اینکه به جای غنم سائمه، «ابل سائمه» باشـد که وصف و سائمیّت، محقّق است امّا موصوف تحقّق نـدارد که فرض مـذکور، ارتباطی به بحث ما ندارد. زیرا موردی که وصف، محقّق است امّیا موصوف تحقّق نـدارد، ارتبـاطی به قضـیّه وصـفیّه و مفهوم نـدارد- بحث ما در موردی است که وصـف تحقّق نداشته باشد.

جمع‌بندی: آنجائی که نسبت بین وصف و موصوف، عموم و خصوص من وجه است، دارای سه فرض می‌باشد.

۱- نسبت به مادّه اجتماع، منطوق، حاکم است. ۲- مـادّه افتراق از ناحیه موصوف، داخل بحث و محلّ نزاع هست. ۳- مادّه افتراق از ناحیه وصف، اصلا از محلّ بحث، خارج است.

[۱]- از بعضی از شافعیّه استفاده می‌شود فرض چهارمی هم داریم که داخل بحث و محلّ نزاع می‌باشد.

بیـان ذلـک: آن قسم چهـارم نه ارتبـاطی به مـادّه اجتماع دارد و نه ربطی به مادّه افتراق از ناحیه موصوف و نه ارتباطی به مادّه افتراق وصف. به عبارت دیگر: بر قسم رابع نه عنوان وصف، منطبق است و نه عنوان موصوف.

آن‌ها گفته‌اند: اگر دلیلی بگوید «فی الغنم السّائمهٔ زکاهٔ» ما از طریق مفهوم استفاده می کنیم

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۲۴

و علیه ۵۲۶] فیجری فیما کان الوصف مساویا أو أعمّ مطلقا أیضا. فیدلّ علی انتفاء سنخ الحکم عند انتفائه، فلا وجه فی التّفصیل ۵۲۷] بینهمـا و بین مـا اذا کـان أخصّ من وجه فیمـا اذا کـان الافتراق من جـانب الوصف بـأنّه لا وجه للنّزاع فیهما معلّلا بعـدم الموضوع، و استظهار جریانه عن بعض الشّافعیّهٔ فیه ۵۲۸]، کما لا یخفی، فتأمّل جیّدا [۱].

که در «ابل معلوفه» هم زکات نیست.

مصنّف رحمه اللّه: شاید وجه چنان برداشتی از دلیل، این بوده که آن‌ها از قضیّه وصفیّه خواسته‌اند، علّیّت منحصره را استفاده کنند و بگوینـد گرچه روایت در مورد غنم، وارد شـده لکن وقتی آن را موصوف به سائمیّت می کنـد، معنایش این است که علّت منحصـره وجـوب زکـات، سـائمه بـودن هست و اگر عنـوان مزبور منتفی شـد- و لو در ابـل منتفی شود- دیگر زکـات، واجب نمی‌باشـد لکن بدیهی است که روایت، چنان دلالتی ندارد پس برداشت آن‌ها از روایت، صحیح نیست.

[۱]- دو فرض دیگر باقی مانده که باید ببینیم آیا داخل محلّ نزاع هست یا نه؟

۱- گاهی نسبت بین وصف و موصوف، تساوی هست، مانند «اکرم انسانا متعجّبا».

۲- گاهی هم وصف، نسبت به موصوف، اعمّ مطلق است مانند «اکرم انسانا متحرّکا» که عنوان متحرک، اعمّ از انسان است.

آیا در دو فرض مذکور می‌توان مسأله مفهوم را مطرح نمود و گفت: گرچه نسبت بین

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۲۵

انسان و متعجّب، تساوی هست امّا اگر عنوان «متعجّب» منتفی شد آیا حکم هم منتفی می‌شود یا نه- و همچنین در موردی که وصف، اعمّ مطلق است.

در تقریرات شیخ اعظم رحمه اللّه چنین آمده که: دو فرض مذکور را نمی‌توان داخل نزاع در باب مفهوم دانست زیرا بحث مزبور در موردی است که موضوع- موصوف- باقی لکن وصف، منتفی باشد مانند «اکرم رجلا عالما» که اگر عنوان رجل، محفوظ باشد امّا وصفش منتفی شود می‌توان بحث مفهوم را مطرح نمود امّا در موردی که نسبت وصف و موصوف، تساوی هست اگر وصف، منتفی شود موصوف هم منتفی می‌شود یا آنجائی که وصف، اعمّ از موصوف است چنانچه اعم، منتفی شود اخص هم منتفی می‌گردد- بخلاف العکس.

نتیجه: نزاع در باب مفهوم وصف در دو فرض مذکور، جاری نیست.

مصنّف: کأنّ سؤال ما از شیخ اعظم رحمه اللّه این است: در مطلبی که شما از شافعیّه نقل کردید باید به این نکته توجّه نمود که: آن‌ها از قضیّه «فی الغنم السّائمهٔ زکاهٔ» خواسته‌اند حکم «ابل معلوفه» را استفاده کنند درحالی‌که بر ابل معلوفه نه وصف، منطبق است نه موصوف. آری اگر آن‌ها می‌خواستند از قضیّه مذکور، حکم غنم معلوفه را استفاده کنند تقریبا به نتیجه‌ای ۵۲۹] که ما می‌خواهیم بگیریم، ارتباط پیدا نمی‌کرد.

حال اگر ما از کلام شافعیّه استفاده کنیم که آن فرض هم داخل محلّ نزاع هست ۵۳۰]، آن جائی هم که وصف و موصوف، مساوی باشند چه مانعی دارد داخل محلّ بحث بدانیم منتها نزاع در باب مفهوم، مربوط به موردی می‌شود که وصف و موصوف، هیچ‌کدام تحقّق نداشته باشد و همچنین در موردی که وصف، اعمّ از موصوف است چه اشکالی دارد

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۲۶

که داخل محلّ بحث بدانیم ۵۳۱] و شاهدش هم همین مسأله‌ای است که شافعیّه از آن روایت استفاده کرده‌اند.

به عبارت دیگر: اشکال ما بر فرمایش شیخ اعظم رحمه اللّه این است که اگر شما در قضیّه وصفیّه- و نزاع در باب مفهوم- شرط می‌کنید که موضوع باقی باشد پس کلام و استظهار شافعیّه چیست و اگر می‌فرمائید از استظهار شافعیّه کشف می‌کنیم که آن فرض، جزء محلّ نزاع هست و از «فی الغنم السّائمهٔ» حکم ابل معلوفه را استفاده می‌کنیم- که نه وصف تحقّق دارد و نه موصوف- پس چرا می‌فرمائید آنجائی که وصف و موصوف، متساوی یا وصف، اعم باشد خارج از محلّ بحث است- نمی‌توانیم فرقی بین آن‌ها قائل شویم.

خلاصه: یا باید آن سه مورد- حتّی مورد استظهار شافعیّه- را خارج از محلّ بحث بدانیم یا تمام موارد را جزء محلّ بحث محسوب کنیم- فرقی ندارد که وصف، مساوی، اعم یا اخص باشد.

قوله: «فلا وجه للتّفصیل بینهما و بین ما اذا کان اخصّ من وجه فیما اذا کان الافتراق من جانب الوصف ۵۳۲]».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۲۷

فصل: هل الغایهٔ فی القضیّهٔ تدل علی ارتفاع الحکم عمّا بعد الغایهٔ بناء علی دخول الغایهٔ فی المغیّی، أو عنها و ما بعدها بناء علی خروجها، أو لا، فیه خلاف، و قد نسب الی المشهور الدّلالهٔ علی الارتفاع، و الی جماعهٔ منهم السیّد[۵۳۳] و الشّیخ عدم الدّلالهٔ علیه [۱].

مفهوم غایت

اشاره

[۱]- بحث ما در مفهوم غایت، غیر از آن نزاعی هست که: آیا غایت، داخل در مغیّا هست یا خارج از آن، بحث مذکور، یک نزاع منطوقی می‌باشد و در پایان بحث فعلی درباره‌اش صحبت می‌کنیم.

یادآوری: محلّ نزاع در بحث فعلی این است که: آیا اگر غایت، داخل در مغیّا باشد صرف وجود غایت در قضیّه غائیّه، دالّ بر این است که حکم، نسبت به «ما بعد الغایة»[۵۳۴] منتفی هست یا منتفی نیست؟

اگر غایت، داخل در مغیّا باشد نزاع در باب مفهوم را نسبت به «ما بعد الغایة» مطرح می‌کنیم.

و همچنین اگر غایت، خارج از مغیّا باشد، نفس غایت و «ما بعد الغایة»- هر دو- محلّ بحث است که آیا اشتمال قضیّه بر غایت حکم یا غایت موضوع، دلالتی بر مفهوم دارد یا نه ۵۳۵]؟

آیا قضیّه غائیّه، دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

«فیه خلاف». به مشهور، نسبت داده شده که غایت، دلالت بر مفهوم دارد و به

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۲۸

و التّحقیق أنّه اذا کانت الغایة بحسب القواعد العربیّة قیدا للحکم، کما فی قوله: «کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام» و «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر» کانت دالّة علی ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلک منها، کما لا یخفی، و کونه قضیّة تقییده بها، و الا[۵۳۶] لما کانت ما جعل غایة له بغایة، و هو واضح الی النّهایة [۱].

جماعتی از جمله، سیّد مرتضی و شیخ طوسی ۵۳۷] قدّس سرّهما هم نسبت داده شده که مفهوم ندارد لکن مصنّف رحمه اللّه قائل به تفصیل شده‌اند.

[۱]- تحقیق در مسئله: قضایای غائیّه بر دو قسم هستند:

الف: گاهی غایت- حتّی و الی- به حسب قواعد[۵۳۸] عربیّت، قید نفس حکم ۵۳۹] است مثل اینکه یک حکم وضعی، مقیّد به غایت شود مانند: «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم انّه قذر» یا «کلّ شیء حلال حتّی تعرف انّه حرام» که «حتّی»، مربوط به طهارت و حلّیّت است یعنی:

حلیّت که یک حکم الهی هست، ادامه دارد «الی ان تعلم انّه حرام» و همچنین طهارت

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۲۹

و أمّا اذا کانت بحسبها قیدا للموضوع مثل «سر من البصرة الی الکوفة» فحالها حال الوصف فی عدم الدّلالة و ان کان تحدیده بها بملاحظة حکمه، و تعلّق الطّلب به، و قضیّته لیس الا عدم الحکم فیها الا بالمغیّا، من دون دلالة لها أصلا علی انتفاء سنخه عن غیره، لعدم ثبوت وضع لذلک، و عدم قرینة ملازمة لها و لو غالبا دلّت علی اختصاص الحکم به. و فائدة التّحدید بها کسائر أنحاء التّقیید غیر منحصرة بافادته کما مرّ فی الوصف [۱].

استمرار دارد «الی العلم بحصول النّجاسة و القذارة».

سؤال: آیا قضایای غائیّه‌ای که غایت، قید حکم است، دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

جواب: آری! علّتش هم این است که عرف از این قبیل قضایا استفاده می‌کند که فرضا حکم به حلّیّت تا حدّ علم به حرمت تحقّق

دارد و هنگامی که علم به حرمت حاصل شد، حلّیّت منتفی می‌شود پس انتفاء حلّیّت را از اشـتمال قضیّه بر غایت استفاده می‌کنیم «و هذا هو المفهوم».

خلاصه: انسباق عرفی از قضایائی که غایت، قید حکم باشد، این است که دارای مفهوم هستند.

[۱]- ب: گاهی غایت، قید موضوع- و مانند قضیّه وصـفیّه- هست مثل اینکه بگوئید: «سـر من البصرة الی الکوفة» یا «السّیر المتّصف بکون مبدئه البصرة و منتهاه الکوفة واجب» که فرقی میان آن دو تعبیر نیست.

سؤال: آیا قضایای غائیّه‌ای که غایت، قید موضوع هست، مفهوم دارد یا نه؟

جواب: خیر! قبلا گفتیم قضایای وصـفیّه هم مفهوم نـدارد منتها نه از جهت اینکه وصف، لغو است و هیـچ‌گونه مـدخلیّتی ندارد بلکه وصف، دخـالت و تـأثیر دارد امّـا مـدخلیّتش به نحو علّیّت منحصـره نیست بلکه فقط در ثبوت حکم، دخیل است امّا دلالت بر «انتفاء عنـد الانتفاء» نـدارد. در بحث فعلی هم که غایت، قیـد موضوع می‌باشـد، به همان نحو است و کأنّ از ابتدا گفته‌اند «السّـیر المتّصـف بکون مبدئه البصرة و منتهاه الکوفة

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۳۰

ثمّ انّه فی الغایة خلاف آخر کما أشرنا الیه و هو أنّها هل هی داخلة فی المغیّا بحسب الحکم أو خارجة عنه و الاظهر خروجها، لکونها من حـدوده، فلاـ تکـون محکومـة بحکمه و دخـوله فیه فی بعض المـوارد انّمـا یکـون بالقرینـة. و علیه تکون کمـا بعـدها بالنّسـبة الی الخلاف الاوّل، کما أنّه علی القول الآخر تکون محکومة بالحکم منطوقا [۱].

واجب» قضیّه مـذکور، دلالت نـدارد، سیری که منتهای آن، کوفه نباشـد، وجوب نـدارد، موضوع آن حکم، مقیّـد است امّا قیدش- همان‌طور که در قضایای وصفیّه بیان کردیم- دلالت بر علّیّت منحصره ندارد[۵۴۰].

خلاصه: قضایای غائیه بر دو قسم است یک قسمش واجد مفهوم و قسم دیگر، فاقد مفهوم است.

آیا غایت، داخل در مغیا هست

[۱]- مصنّف رحمه اللّه به مناسبت بحث مفهوم قضیّه غائیّه، این مطلب را مطرح نموده‌اند که آیا غایت، داخل مغیّا هست یا نه؟

تـذکّر: ایشـان عنوان بحث را چنین مطرح کرده‌انـد: ثم انّه فی الغایـة خلاف آخر کما اشـرنا الیه و هو انّها «هل هی داخلـة فی المغیّی بحسب الحکم او خارجـة عنه» یعنی: آیـا غایت هم- نسبت به آن حکمی که برای مغیّا ثابت می‌باشـد-ماننـد مغیّا هست پس معلوم می‌شود که ایشان غایت را قید موضوع قرار داده‌اند نه قید حکم و الّا اگر غایت، قید حکم

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۳۱

باشـد، نمی‌توان چنـان تعبیری نمود و گفت آیـا غـایت، داخل در مغیّا[۵۴۱] هست یـا نه، اگر مغیّـا، حکم باشـد دیگر حکم دیگری ندارد که بحث کنیم آیا حکم مغیّا نسبت به غایت، جاری هست یا نه بلکه باید نزاع در آن قسم از قضایا را به نحو دیگر مطرح نمود که البتّه مصنّف رحمه اللّه در حاشیه «منه» حکم آن را بیان کرده‌اند.

سؤال: اگر غایت، قید موضوع- و مانند قضیّه «سر من البصرة الی الکوفة»- باشد کوفه هم وجوب سیر دارد؟

جواب: اظهر، این است که غایت، خارج از مغیّا هست زیرا عرف از این قبیل قضایا اسـتفاده می‌کنـد که مثلا کوفه از حـدود موضوع می‌باشـد و خودش داخـل موضوع نیست یعنی: سـیری که مبـدأ آن بصـره و انتهـایش کوفه باشـد، واجب است امّا کوفه به‌عنوان حدّ موضوع بیان شده و وجوب سیر ندارد.

نتیجه: اگر غایت، قیـد موضوع باشـد، اظهر این است که غایت، خارج از مغیّا هست و حکم، شاملش نمی‌شود و در نتیجه اگر گفتیم

قضیّه غائیّه، دارای مفهوم هست و بر «انتفاء عند الانتفاء» دلالت می کند در این صورت، موضوع در مفهوم، تنها «ما بعد الغایهٔ» نیست بلکه کوفه و «ما بعد الکوفهٔ»- هر دو- داخل در نزاع در باب مفهوم هستند.

امّا چنانچه کسی بگوید غایت، داخل در مغیّا هست در این صورت، حکم سیر تا کوفه را نفس منطوق بیان می کند و نزاع در باب مفهوم را باید نسبت به «ما بعد الکوفهٔ» بیان کنیم که آیا قضیّه «سر من البصرهٔ الی الکوفهٔ» بر عدم وجوب سیر «ما بعد الکوفهٔ» دلالت می کند یا نه که اگر کسی قائل به مفهوم شود، می گوید دلالت بر عدم وجوب سیر دارد و چنانچه قائل به مفهوم نشود، می گوید چنان دلالتی ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۳۲

ثمّ لا یخفی انّ هذا الخلاف لا یکاد یعقل جریانه فیما اذا کان قیدا للحکم، فلا تغفل ۵۴۲] [۱].

فصل: لا شبههٔ فی دلالهٔ الاستثناء علی اختصاص الحکم سلبا أو ایجابا بالمستثنی منه و لا یعمّ المستثنی، و لذلک یکون الاستثناء من النّفی اثباتا، و من الاثبات نفیا، و ذلک للانسباق عند الاطلاق قطعا [۲].

---

[۱]- سؤال: اگر غایت، قید حکم باشد نزاع مذکور را چگونه باید مطرح کرد؟

جواب: همان‌طور که در اوّل بحث بیان کردیم در این فرض نمی‌توان گفت آیا غایت، داخل مغیّا هست یا نه بلکه باید گفت: اگر غایتی قید حکم شد، آیا آن حکم به مجرّد تحقّق غایت، منقطع می‌شود یا استمرار دارد[۵۴۳]؟

مصنّف رحمه اللّه در حاشیه «منه» فرموده‌اند: اظهر، این است که حکم به مجرد تحقق غایت، منقطع می‌شود.

نتیجه: غایت، داخل در مغیا نیست خواه قید حکم باشد یا موضوع.

مفهوم استثنا

اشاره

[۲]- سؤال: آیا جمل استثنائیه، دلالت بر اختصاص و انحصار حکم، نسبت به مستثنی می کند یا نه به عبارت دیگر: آیا از جمله «ما جئنی من القوم الا زید»

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۳۳

فلا یعبأ بما عن أبی حنیفهٔ من عدم الافادهٔ محتجا بمثل «لا صلاهٔ الا بطهور» ضرورهٔ ضعف احتجاجه أوّلا بکون المراد من مثله ۵۴۴] أنّه لا تکون الصّلاهٔ التی کانت واجدهٔ لاجزائها و شرائطها المعتبرهٔ فیها صلاهٔ الا اذا کانت واجدهٔ للطّهارهٔ، و بدونها

استفاده می‌شود که عدم تحقّق مجیء، اختصاص به قوم «ما عدا زید» دارد و می گوید:

«یختصّ عدم المجیء بالقوم ما عدا زید»؟

جواب: آری جمل استثنائیّه، دالّ بر اختصاص و انحصار هست و به‌همین‌جهت، استثناء از نفی، جنبه اثبات و استثناء از اثبات، جنبه نفی پیدا می کند به عبارت دیگر: اگر جمل استثنائیّه، دلالت بر اختصاص ندارد، شما از چه طریقی متوجّه می‌شوید، معنای قضیّه مذکور، این است که «جاء زید».

معنای «الّا زید» در قضیّه مزبور، این است که «عدم المجیء» در مورد زید، ثابت نیست امّا اینکه زید آمده و جنبه اثباتی درباره او را از چه طریقی استفاده می کنید؟

استفاده جنبه اثباتی به خاطر این است که جمل استثنائیّه دلالت بر اختصاص می‌کند و معنای جمله مذکور، این است که عدم المجیء اختصاص به قوم «ما عدا زید» دارد پس درباره زید، احتمال عدم مجیء جریان ندارد بلکه باید مجیء درباره او ثابت باشد تا مسأله دلالت بر اختصاص، صحیح باشد و اگر دلالت بر اختصاص نداشته باشد، وضع زید، مشخّص نیست که آیا مجیء درباره او محقّق است یا نه؟

خلاصه: اینکه شما استثناء از نفی را اثبات و استثناء از اثبات را نفی می‌دانید به خاطر دلالت جمل استثنائیّه بر انحصار و اختصاص هست و شاهدش هم این است که وقتی جمل مذکور را بدون قرینه اطلاق کنید، متبادر عرفی، این است که آن جمل بر اختصاص و انحصار دلالت دارند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۳۴

لا تکون صلاة علی وجه، و صلاة تامّة مأمورا بها علی آخر.

و ثانیا: بأنّ الاستعمال مع القرینة کما فی مثل التّرکیب ممّا علم فیه الحال لا دلالة له علی مدّعاه أصلا، کما لا یخفی [۱].

---

[۱]- از ابو حنیفه حکایت شده که: قبول نداریم جمل استثنائیّه دلالت بر انحصار نمایند و استثناء از نفی، جنبه اثبات ۵۴۵] داشته باشد و شاهدش روایت نبوی «لا ـ صلاة الا بطهور» می‌باشد. چون اگر استثناء از نفی، اثبات باشد، لازمه روایت، این است که، به مجرّد تحقّق طهور باید نماز هم محقّق شود خواه سائر اجزا و شرائط، محقّق باشد یا نباشد درحالی‌که نمی‌توان به آن ملتزم شد پس روایت مذکور، دلیل خوبی برخلاف مدّعای شما هست.

مصنف رحمه اللّه دو جواب در متن کتاب و یک پاسخ در حاشیه «منه»[۵۴۶] برای ردّ ادّعای مذکور بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن دو جواب می‌پردازیم:

۱- مقصود از «صلات» در روایت مذکور، نمازی هست که واجد جمیع اجزاء و شرائط باشد یعنی آن صلات تامّ الأجزاء و الشّرائط، وجود پیدا نمی‌کند مگر اینکه طهارت هم ضمیمه آن باشد و اگر طهارت، ضمیمه آن نباشد، صلات تامّ الاجزاء و الشّرائط، فائده‌ای ندارد، کأنّ از ابتدا فرموده‌اند: صلات تامّ الاجزاء و الشّرائط وجود پیدا نمی‌کند مگر اینکه طهارت ضمیمه آن باشد امّا معنایش این نیست که نماز به مجرّد طهارت تحقّق پیدا می‌کند خواه سائر اجزا و شرائط باشد یا نباشد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۳۵

و منه قد انقدح أنّه لا موقع للاستدلال علی المدّعی بقبول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم اسلام من قال کلمة التّوحید، لامکان دعوی أنّ دلالتها علی التّوحید کان بقرینة الحال أو المقال [۱].

تذکّر: فرقی ندارد که شما در بحث صحیح و اعم، «صحیحی» باشید و بگوئید لفظ صلات برای خصوص نماز صحیح وضع شده یا «اعمّی» باشید و بگوئید صلات برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده زیرا: اگر «صحیحی» باشید، معنایش این است که: بدون طهارت اصلا عنوان صلات تحقّق پیدا نمی‌کند و اگر «اعمّی» باشید، معنایش این است که:

آن صلات مأمور به ۵۴۷]- و تامّ الاجزاء و الشّرائط- بدون طهارت، امکان تحقّق ندارد- به نظر کسی که می‌گوید صلات برای «اعم» وضع شده، نماز بدون طهارت، صلات مأمور به و مورد طلب شارع نیست.

۲- فرض کنید کلام ابو حنیفه، صحیح است لکن قرینه خارجی داریم که طهارت به تنهائی محقّق صلات نیست مگر اینکه سائر اجزا و شرائط به آن ضمیمه شود و اگر در یک مورد، قرینه‌ای مطرح بود، لطمه‌ای به آن بیان کلّی ما- در باب استثنا- نمی‌زند. ما در محلّ بحث درصدد بیان ضابطه کلّی هستیم و عرف هم با ما موافق هست که اگر در یک مورد، قرینه‌ای برخلاف آن قاعده کلّی

بود، ضرری برای آن ضابطه همگانی ندارد.

[۱]- از جواب ثانی، مطلب دیگری هم برای شما مشخّص شد: بعضی که مدّعایشان با نظر ما متّحد بوده خواسته‌اند دلیلی به نفع ما اقامه کنند که ما آن دلیل را نمی‌پذیریم.

توضیح ذلک: هرکس در صدر اسلام به محضر نبیّ اکرم صلّی اللّه علیه و آله مشرّف می‌شد به مجرّد اقرار به «لا اله الا اللّه» پیامبر اکرم، اسلام او را می‌پذیرفت پس معلوم می‌شود آن کلمه طیّبه دلالت بر انحصار دارد و این مطلب، دلیل بر این است که استثناء از نفی، جنبه اثبات دارد و الا اگر دلالت بر اثبات نداشت چگونه اسلام آن افراد مقبول واقع می‌شده.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۳۶

و الاشکال فی دلالتها علیه «بأنّ خبر لا» امّا یقدّر «ممکن» أو «موجود»، و علی کلّ تقدیر لا دلالة لها علیه أمّا علی الاول، فانّه حینئذ لا دلالة لها الا علی اثبات امکان وجوده تبارک و تعالی، لا وجوده. و اما علی الثّانی، فلانّها و ان دلّت علی وجوده تعالی، الا أنّه لا دلالة لها علی عدم امکان اله آخر مندفع بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود، و نفی ثبوته و وجوده فی الخارج، و اثبات فرد منه فیه- و هو اللّه تعالی- یدلّ بالملازمة البیّنة علی امتناع تحقّقه فی ضمن غیره تبارک و تعالی، ضرورة أنّه لو لم یکن ممتنعا لوجد، لکونه من أفراد الواجب [۱].

مصنّف: دلیل مذکور، قابل مناقشه هست زیرا ممکن است کسی بگوید جمله مذکور، دلالت بر انحصار ندارد بلکه قرائن حالیه یا مقالیّه دیگری مطرح بوده که به کمک آن‌ها استفاده می‌شده که عقیده اثباتی و نفیی شخص اظهارکننده، اسلام است [۵۴۸].

خلاصه: ممکن است گفته شود آن کلمه طیّبه، دلالتی ندارد که «اللّه» تبارک و تعالی معبود منحصر هست.

[۱]- اشکال [۵۴۹]: کلمه طیّبه «لا اله الا اللّه» دالّ بر توحید نیست، خواه خبر مقدّر «لای» نفی جنس، «ممکن» باشد خواه «موجود» زیرا اگر خبر، «ممکن» باشد، اشکال در ناحیه مستثنی و چنانچه خبر، «موجود» باشد، اشکال در جانب مستثنی منه است

بیان ذلک: چنانچه خبر «لا»، «ممکن» باشد فقط از آن استفاده می‌شود، اللّه تبارک و تعالی «ممکن» و اثبات این مسئله، فائده‌ای ندارد زیرا باید اثبات «وجود» نمود نه اثبات «امکان»، امکان با وجود، ملازم نیست زیرا محتمل است شیء «ممکن» باشد امّا موجود نباشد.

اگر خبر «لا»، «موجود» باشد، نتیجه‌اش این است که: خداوند متعال، موجود است امّا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۳۷

ثمّ انّ الظّاهر أنّ دلالة الاستثناء [۵۵۰] علی الحکم فی طرف المستثنی بالمفهوم و أنّه لازم خصوصیّة الحکم فی جانب المستثنی منه التی دلت علیها الجملة الاستثنائیّة. نعم لو کانت الدّلالة فی طرفه بنفس الاستثناء لا بتلک الجملة کانت بالمنطوق، کما هو لیس ببعید، و ان کان تعیین ذلک لا یکاد یفید [۱].

از آن، نفی خدای دیگر استفاده نمی‌شود درحالی‌که باید نسبت به غیر، نفی امکان نمود.

جواب: خبر مقدّر، «موجود» است و پاسخ شما- مستشکل- که گفتید در این صورت، نفی امکان غیر نمی‌شود، این است که: «اله» به معنی واجب الوجود است یعنی:

واجب الوجودی غیر از حضرت حق «جلّ و علا» نیست و بدیهی است که نفی طبیعت واجب الوجود و اثبات فردی از آن به نام اللّه تبارک و تعالی، دالّ بر این است که «واجب» دیگری امکان ندارد زیرا اگر امکان داشت، باید موجود شود، امکانش مساوق با وجود است زیرا امکان واجب الوجود با امکان «ممکنات» متفاوت است، نسبت ممکنات به وجود و عدم، «علی‌السّویه» است و آن‌ها

محتاج به علّت می‌باشند- بخلاف واجب الوجود.

تـذكّر: اشكال مهمّی كه نسبت به جواب مصنّف رحمه اللّه وارد می‌باشـد، اين است: «اله» به معنای معبود است نه واجب الوجود- «اله» به‌معنای واجب الوجود برخلاف متفاهم عرف است.

حكم مستثنی، منطوقی هست يا مفهومی؟

[۱]- وقتی می گوئيم «ما جاءنی من القوم الا زيد» شما از آن استفاده می كنيد كه زيد

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۳۸

تنهـا كسـی هست كه مجیء دربـاره او محقّق شـده، و عـدم مجیء، مختصّ به سـائر افراد قوم هست لكن سؤال مـا اين است كه: آيا حكم ثبوت مجیء درباره مستثنی، يک حكم منطوقی هست يا مفهومی يعنی آيا منطوق قضيّه، مشتمل بر بيان حكم مستثنی هست يا مفهوم آن، به عبـارت ديگر: آيا «ما جاءنی من القوم الا زيـد» منطوقا مشـتمل بر دو قضـيّه و بيانگر دو حكم است يا اينكه منطوق آن فقط يک قضيّه هست.

خلاصه: دلالت جمله استثنائيّه بر حكم مستثنی آيا از قبيل دلالت منطوق است يا مفهوم؟

مصـنّف رحمه اللّه قائل به تفصـيل شده‌اند ولی چون تفصيل را به اجمال بيان كرده‌اند با استفاده از توضيح و كلام مرحوم مشكينی- در حاشـيه- به بيان آن می‌پردازيم كه: آيا عنوان كلمه «الّا» كه دلالت بر اسـتثنا می كند مانند «ان» و «اذا» شرطيّه، يک عنوان «حرفی» هست يا اينكه در حقيقت، حرف نيست بلكه معنای اسمی ۵۵۱] دارد و بديهی است كه نتيجه آن دو هم متفاوت می‌باشد.

۱- معنای حرفی، خصوصـيّتی هست كه بايد در معنای اسـمی پيدا شود به عبارت ديگر: حرف در موردی اسـتعمال می‌شود كه شأن معنـای اسـمی بيـان شـود پس عنـوان آليّت و تبعيّت دارد و خـودش دارای معنـای مسـتقلی نيست ۵۵۲]. يعنی: كلمه «الّـا» دلـالت بر خصوصـيّتی در معنای اسم مسـتثنی منه می كند و آن خصوصيّت، عبارت از انحصار و اختصاص می‌باشد. معنای جمله «ما جاءنی من القوم الا زيد»، كأنّ چنين است: «عدم المجیء» مختص به قوم- غير از زيد- هست كه از اختصاص و انحصار مذكور، مفهوم استفاده می‌شود و آن مفهوم، اين است كه: مجیء، مختص زيد است چون آن قضيّه

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۳۹

و ممـا يـدلّ علی الحصـر و الاختصـاص «انّما» و ذلک لتصـريح أهل اللغـة بـذلک، و تبادره منها قطعا عنـد أهل العرف و المحاورة. و دعوی أنّ الانصـاف أنّه لا ـ سبيـل لنـا الی ذلک، فانّ موارد اسـتعمال هـذه اللفظـة مختلفـة، و لا يعلم بما هو مرادف لها فی عرفنا حتّی يستكشف منها ما هو المتبادر منها غير مسـموعة، فانّ السّبيل الی التّبادر لا ينحصـر بالانسباق الی أذهاننا، فانّ الانسباق الی أذهان أهل العرف أيضا سبيل [۱].

می گويـد عدم مجیء، مختص به قوم- غير از زيد- هست و لازمه اختصاص مذكور، اين است كه زيد، مختص به مجیء هست پس «جاء زيد» را از كلمه «يختصّ» استفاده می كنيم كه كلمه يختص مفاد «الّا» هست- و «الا» از حروف می‌باشد.

نتيجه: اگر «الّا» عنوان حرفی داشته باشد، بايد گفت دلالت جمله استثنائيه بر حكم مستثنی از طريق مفهوم است نه منطوق.

۲- اگر «الّا» دارای معنای اسـمی و جانشين «اسـتثنی» باشـد معنای قضـيّه مـذكور، چنين است: «ما جاءنی من القوم اسـتثنی زيـدا» كه «اسـتثنی زيـدا» يعنی: «جـاءنی زيـد» كه در اين فرض، قضـيّه اسـتثنائيه محلّ بحث در حقيقت، دو منطوق دارد و مشـتمل بر دو حكم است، حكم مستثنی و حكم مستثنی منه از طريق منطوق بيان شده.

البتّه تحقيق در اين مسئله كه حكم مستثنی، منطوقی هست يا مفهومی غير از ثمره علمی اثری ندارد.

سائر ادوات دالّ بر حصر

[۱]- به مناسبت بحث جملات استثنائیّه- بر انحصار و اختصاص- اینک به ذکر و توضیح ادواتی می‌پردازیم که دلالت بر حصر و اختصاص می کند:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۴۰

و ربما یعدّ مما دلّ علی الحصر کلمة «بل» الاضرابیّة، و التّحقیق: أنّ الاضراب علی أنحاء.

منها: ما کان لاجل أنّ المضرب عنه انّما أتی به غفلة أو سبقه به لسانه، فیضرب بها

الف: کلمه «انّما»: لفظ «انّما» از الفاظ دالّ بر اختصاص ۵۵۳] می‌باشد و دلیلش این است که:

۱- اهل لغت تصریح نموده‌اند که «انّما» دالّ بر حصر هست.

۲- هرگاه کلمه «انّما» نزد اهل لسان استعمال شود در ذهن «حصر» و «اختصاص» متبادر می‌شود.

اشکال: گفتید از کلمه «انّما» انحصار و اختصاص را استفاده می کنیم، ایراد ما این است: شما که اهل لسان نیستید تا از آن کلمه، انحصار در ذهنتان متبادر شود بعلاوه شما نمی‌دانید معادل و ترجمه کلمه «انّما» در فارسی چیست؟

اگر کلمه «انّما» بر اختصاص دلالت کند، دارای ترجمه خاصّی هست و اگر دلالت نکند ترجمه‌اش تغییر می کند. خلاصه اینکه شما نمی‌دانید در لغت فارسی به جای آن، چه لفظی گذاشته می‌شود که بگوئید فرضا فلان لفظ، جانشین آن هست و از آن، انحصار متبادر می‌شود پس معلوم می‌شود کلمه «انّما» هم دالّ بر اختصاص هست ۵۵۴].

نتیجه: تبادر نمی‌تواند دلیلی بر مسئله باشد.

جواب: لازم نیست، تبادر، مربوط به اذهان ما باشد بلکه ما می‌بینیم وقتی کلمه «انّما» نزد اهل محاوره استعمال می‌شود آن‌ها معامله انحصار و اختصاص با آن می‌نمایند پس ما از تبادری که نزد اهل لسان و آشنایان به لغت عرب، حاصل می‌شود، استفاده می کنیم که لفظ «انّما» از نظر لغت عرب برای انحصار وضع شده.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۴۱

عنه الی ما قصد بیانه، فلا دلالة له علی الحصر أصلا. فکأنّه أتی بالمضرب الیه ابتداء کما لا یخفی. و منها: ما کان لاجل التأکید، فیکون ذکر المضرب عنه کالتّوطئة و التّمهید لذکر المضرب الیه، فلا دلالة له علیه أیضا [۱].

---

[۱]- ب: کلمه «بل»: یکی از الفاظی که به‌عنوان دالّ بر اختصاص و حصر شناخته شده، کلمه «بل» اضرابیّه می‌باشد.

تذکّر: برفرض که لفظ «بل» بر حصر دلالت کند، منظور از حصر در محلّ بحث، حصر اضافی هست- نسبت به مضرب عنه دلالت بر حصر دارد نه نسبت به افرادی که مورد تعرّض واقع نشده.

معنای جمله «جاءنی زید بل عمرو» این است که عمرو آمده و زید نیامده، نه اینکه عمرو آمد و فعل مجیء در بین تمام افراد، اختصاص به عمرو دارد.

سؤال: آیا کلمه «بل» اضرابیه دلالت بر حصر دارد یا نه؟[۵۵۵]

إیضاح الکفایة ؛ ج۳ ؛ ص۳۴۱

اب: از آنچه در متن کتاب و حاشیه «منه» استفاده می‌شود، کلمه «بل» اضرابیّه، پنج قسم است که یک قسم آن، دالّ بر حصر هست و

چهار قسم دیگرش دلالت بر حصر ندارد که اینک به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.

۱- گاهی متکلّم می‌گوید «جاءنی زید» امّا بلافاصله متوجّه می‌شود که «غفلتا» چنان جمله‌ای گفته لذا عبارت «بل عمرو» را ضمیمه آن می‌کند یعنی: اضراب برای این است که مضرب عنه که اوّل ذکر شده به خاطر غفلت و نسیان بوده و خیال می‌کرده مجیء، نسبت به زید، محقّق شده لکن به مجرّد گفتن آن جمله، متوجّه می‌شود که مجیء، نسبت به عمرو تحقّق پیدا کرده لذا می‌گوید «بل عمرو».

۲- قسم دوّم هم شبیه قسم اوّل است با این تفاوت که به جای مسأله نسیان و غفلت «سبق لسان» مطرح است یعنی متکلّم درصدد بوده به مخاطب خود بگوید «جاءنی عمرو» امّا سبق لسانی تحقّق پیدا کرد و گفت «جاءنی زید» امّا بلافاصله، آن را

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۴۲

و منها: ما کان فی مقام الرّدع و ابطال ما أثبت أولا، فیدلّ علیه ۵۵۶] و هو واضح [۱].

جبران نمود و گفت: «بل عمرو».

در دو فرض مذکور، کلمه «بل» اضرابیّه که به‌عنوان تذکّر یا جبران سبق لسان استعمال شده، دلالتی بر حصر ندارد، جمله‌ای که به‌عنوان تذکّر یا جبران سبق لسان به صورت جاءنی زید بل عمرو بیان می‌شود با آن جمله‌ای که از ابتدا بدون اشتباه یا سبق لسان به صورت «جاءنی عمرو» گفته می‌شود، هیچ فرقی ندارد.

آیا اگر متکلّم می‌گفت: «جاءنی عمرو» کسی از آن استفاده انحصار می‌نمود؟ خیر! مگر اینکه کسی قائل به ثبوت مفهوم لقب شود- بزودی خواهیم گفت که چنان مفهومی هم ثابت نیست.

۳- این قسم، جنبه تأکید دارد یعنی مضرب عنه- آنچه را که ابتداء ذکر می‌کنند- جنبه توطئه و تمهید برای مضرب الیه دارد مثل اینکه اوّل بگوید «جاءنی القوم» ولی به دنبالش به‌عنوان تأکید بگوید «بل سیّدهم»، جمله «جاءنی القوم» شامل تمام قوم می‌شود امّا متکلّم به‌عنوان دفع توهّم می‌گوید: «بل سیّدهم».

در فرض سوّم هم کلمه «بل» دلالت بر مفهوم ندارد و کأنّ متکلّم از ابتدا چنین گفته:

«جاءنی جمیع افراد القوم».

[۱]- ۴: مصنّف رحمه اللّه قسم چهارم را در حاشیه «منه» به دو قسم تقسیم نموده‌اند.

توضیح ذلک: گاهی متکلّم، بدون غفلت و نسیان، مجیء را برای زید، اثبات می‌کند و می‌گوید: «جاءنی زید» سپس با کلمه «بل» اضرابیّه هدفش این است که آنچه را اوّل

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۴۳

اثبات نموده، نفی و حکم را برای فرد دیگری ثابت کند لذا می‌گوید «بل عمرو» کأنّ مجیء زید را نفی و به دنبالش آن را برای عمرو ثابت می‌کند.

بدیهی است که معنای حصر هم نفی و اثبات است یعنی: حکم، نسبت به یک صورت، ثابت و نسبت به غیر آن مورد، نفی می‌شود.

در فرض مذکور، کلمه «بل» با یک شرط، دلالت بر حصر می‌کند که آن شرط باعث می‌شود قسم چهارم به دو صورت تقسیم شود.

بیان ذلک: متکلّمی که حکمی را ثابت می‌کند سپس آن را با کلمه «بل» اضرابیّه نفی می‌نماید، آیا آن نفی، مربوط به مقام «ثبوت» است یا «اثبات»؟

الف: اگر منظور متکلّم، این بوده که اصلا به حسب واقع و مقام ثبوت، مجیء برای زید نبوده در این صورت، کلمه «بل» دالّ بر حصر است.

ب: گاهی متکلّم به واقعیّت و مقام ثبوت عنایتی ندارد کأنّ می‌گوید من در مقامی نیستم که مجیء زید را برای شما بیان کنم بلکه منظورم این است که اعلام و اخبار اوّل- جاءنی زید- را نفی نمایم و امّا اینکه به حسب واقع، زید آمده یا نه توجّه و عنایتی به آن ندارم، البتّه ممکن است به حسب واقع، او آمده باشد در حقیقت، نفی من متعلّق به مجیء زید نیست بلکه مربوط به اعلام و اخبار به مجیء زید می‌باشد.

در فرض مزبور، کلمه «بل» دلالتی بر حصر ندارد چون متکلّم کأنّ می‌گوید اخبار من نسبت به مجیء زید «کالعدم» هست لذا از آن استفاده حصر نمی‌شود درحالی‌که معنای انحصار، این است که «مجیء» اختصاص به عمرو داشته باشد نه اینکه «اخبار به مجیء» مختصّ لم یجیء عمرو باشد باید او بگوید «جاء عمرو و لم یجیء زید» و ما «لم یجیء زید» را نمی‌توانیم از آن استفاده کنیم.

خلاصه: «بل» اضرابیّه بر پنج قسم است و فقط در یک صورت دلالت بر حصر دارد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۴۴

و ممّا یفید الحصر- علی ما قیل- تعریف المسند الیه باللام و التّحقیق ۵۵۷] أنّه لا یفیده الا فیما اقتضاه المقام ۵۵۸]، لانّ الاصل فی اللام أن تکون لتعریف الجنس، کما أنّ الاصل فی الحمل فی القضایا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذی ملاکه مجرّد الاتّحاد فی الوجود، فانّه الشّائع فیها، لا الحمل الذّاتی الذی ملاکه الاتّحاد بحسب المفهوم کما لا یخفی. و حمل شیء علی جنس و ماهیّة کذلک لا یقتضی اختصاص تلک الماهیّة به، و حصرها علیه. نعم لو قامت قرینة علی أنّ اللام للاستغراق، أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الارسال و الاطلاق، أو علی أنّ الحمل علیه کان ذاتیّا لا قید حصر مدخوله علی محموله و اختصاصه به.

و قد انقدح بذلک الخلل فی کثیر من کلمات الاعلام فی المقام، و ما وقع منهم من النّقض و الابرام، و لا نطیل بذکرها، فانّه بلا طائل، کما یظهر للمتأمّل فتأمّل جیّدا [۱].

---

[۱]- ج: مسند معرّف به لام: گفته شده اگر مسند الیه ۵۵۹]- مبتدا- معرّف به الف و لام شود، دالّ بر حصر هست مثل اینکه بگویند: «الانسان زید»، «الرّجل زید» یا «الجائی زید» که معنایش این است: غیر از زید مثلا کسی اتّصاف به مجیء ندارد و ...

سؤال: آیا مسند الیه معرّف، دلالت بر حصر می‌کند یا نه؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه در این زمینه تحقیقی دارند و با ذکر دو مقدّمه، پاسخ سؤال را بیان کرده‌اند.

توضیح ذلک: مقدّمه اوّل: اصل اوّلی در مورد الف و لام، این است که برای تعریف جنس باشد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۴۵

منظور از جنس چیست؟

مقصود از جنس، ماهیّت و طبیعت می‌باشد و اعمّ از نوع و فصل هست ۵۶۰] و بدیهی است که هر ماهیّتی بالذّات تمیّز دارد یعنی «بقر» یک ماهیّت دارد که آن ماهیّت، غیر از ماهیّت غنم هست- و همچنین سائر ماهیّات.

سؤال: تعریف جنس یعنی چه و آیا شما که «انسان» را با الف و لام، معرّف می‌کنید و نام آن الف و لام را جنس می‌گذارید مگر «انسان»، نکره بوده که به آن وسیله، او را معرفه می‌کنید به عبارت دیگر: آیا آن «جنس» مبهم بوده که می‌خواهید آن را متشخّص نمائید؟

جواب: معنای تعریف جنس، غیر از این نیست که: همان ماهیّتی که «بنفسه» ممتاز و متمیّز است، شما به وسیله الف و لام به آن اشاره می‌کنید در غیر این صورت نمی‌توان مفهومی برای تعریف جنس بیان کرد زیرا جنس، نکره نیست که بخواهیم آن را معرفه نمائیم.

خلاصه: قاعده اوّلی، این است که الف و لام برای تعریف جنس باشد.

مقدّمه دوّم: اصل اوّلی در قضایای حملیّه- مبتدا و خبر- این است که حملش شایع صناعی باشد نه حمل اوّلی ذاتی.
ملاک حمل اوّلی ذاتی، این است که: موضوع و محمول از نظر مفهوم، متّحد باشند مانند: «الانسان انسان» یا «الانسان بشر» و چه‌بسا به نظر مصنّف، آنجائی که بین موضوع و محمول فقط از جهت ماهیّت، اتّحاد هست، حملش حمل اوّلی ذاتی باشد مانند «الانسان حیوان ناطق»[۵۶۱].

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۴۶

ملاک حمل شایع صناعی، این است که: موضوع و محمول تنها در وجود خارجی متّحد هستند مانند: «زید انسان» و الا اگر خارجا از «زید انسان» صرف‌نظر کنید، زید با انسان، مباین هست زیرا «زید» یعنی انسان متشخّص به خصوصیّات فردیّه و بدیهی است که انسان مقیّد به تشخّصات فردیّه با انسانی که تقیّد به خصوصیّات فردیّه ندارد، مغایر است- آشنائی و ارتباط بین زید و انسان در خارج است و فقط زید، مصداق و فردی از ماهیّت انسان هست.

خلاصه: اصل اوّلی در قضایای حملیّه، این است که حملش، شایع صناعی باشد یعنی فقط خارجا متّحد هستند نه مفهوما و ماهیّتا.

اکنون دو قاعده مذکور را به یکدیگر ضمیمه می‌کنیم تا ببینیم نتیجه‌اش این است که:

آیا مسند الیه معرّف به لام، دلالت بر انحصار دارد یا نه؟

اصل اوّلی این است که الف و لام برای تعریف جنس باشد و از طرفی قاعده اوّلی، این است که بین موضوع و محمول، اتّحاد وجودی باشد- نه اتّحاد ماهوی و مفهومی- اکنون می‌گوئیم به چه بیان از قضیّه «الضّارب زید» یا «العالم زید» استفاده حصر می‌شود؟

از قضیّه مذکور استفاده می‌شود که بین زید و عالم خارجا اتّحاد وجودی هست به عبارت دیگر: اگر گفتیم «الانسان زید» معنایش این است که بین آن دو، اتّحاد وجودی هست امّا آیا معنایش این است که بین «انسان و عمرو» یا بین «انسان و بکر»، اتّحاد وجودی نیست؟

الف و لام که برای تعریف جنس است، قضیّه حملیّه هم که فقط دلالت بر اتّحاد وجودی دارد لذا تعریف جنس به ضمیمه اتّحاد وجودی، نتیجه‌اش این است که: بدانید ماهیّت «عالم»- که بنفسه، متمیّز است و ما به وسیله الف و لام به آن اشاره می‌کنیم- با زید، اتّحاد وجودی دارد امّا نتیجه‌اش این نیست که ماهیّت عالم با بکر، عمرو یا خالد اتّحاد وجودی ندارد- نه الف و لام، چنان دلالتی دارد نه قضیّه حملیّه.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۴۷

مگر اینکه ما از یکی از آن دو قاعده اوّلی صرف‌نظر نمائیم و بگوئیم به چه دلیل، اصل اوّلی در الف و لام، تعریف جنس است بلکه اگر الف و لام بر مفرد هم داخل شود، دالّ بر استغراق و شمول افراد[۵۶۲] هست «العالم» یعنی: «کلّ فرد من افراد طبیعة العالم» اگر قائل به این مسئله شدید «هذا یدلّ علی الانحصار» یعنی: اگر گفتیم «کلّ فرد من افراد العالم» در زید خلاصه می‌شود، معنایش این است که بکر و خالد، عالم نیستند زیرا تمام افراد ماهیّت عالم، عبارت از زید است پس غیر از زید، فرد دیگری عنوان عالمیّت ندارد.

و همچنین اگر از قاعده دوّم صرف‌نظر نمائیم و بگوئیم به چه دلیل، اصل اوّلی در قضایای حملیّه، این است که حملش شایع صناعی باشد، ممکن است قاعده اوّلی، حمل اوّلی ذاتی باشد یعنی: اگر گفتیم «العالم زید» حملش حمل اوّلی ذاتی هست و معنایش این می‌شود که: ماهیّت زید، همان ماهیّت عالم است و بین آن دو، هیچ‌گونه جدائی نیست و این مطلب دلالت می‌کند، غیر از زید کسی نمی‌تواند عالم باشد زیرا غیر از زید- مانند عمرو- ماهیّت دیگری دارد و شما بین ماهیّت زید و «عالم» قائل به اتّحاد شدید و چنانچه غیر از زید هم کسی اتّصاف به عالمیّت پیدا کند، اتّحاد ماهیّت در «العالم زید»

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۴۸

فصل: لا دلالة للقب و لا للعدد علی المفهوم، و انتفاء سنخ الحکم عن غیر موردهما أصلا: و قد عرفت أنّ انتفاء شخصه لیس بمفهوم [۱].

تمام نیست چون بین زید و عمرو، ماهیّتا مغایرت تحقّق دارد.

خلاصه: اگر قضیّه «العالم زید» حملش حمل اوّلی ذاتی باشد، دالّ بر حصر هست لکن بدیهی می‌باشد که چنان نیست.

تذکّر: «نگارنده» در پایان این فصل، توجّه شما را به نکته‌ای از کتاب عنایة الاصول جلب می کند[۵۶۳].

مفهوم لقب

[۱]- مقصود از لقب ۵۶۴]، غیر از آن عنوانی هست که در نحو، مطرح می‌باشد؛ لقب نحوی دلالت بر مدح یا ذم می کند امّا منظور از لقب در محلّ بحث، آن است که متعلّق حکم قرار می گیرد پس «لقب» در ما نحن فیه دارای معنای عامّی هست مانند «اکرم زیدا» که کلمه «زید» دارای عنوان لقب هست و متعلّق وجوب اکرام شده.

سؤال: آیا لقب، دلالت بر مفهوم دارد یا نه به عبارت دیگر اگر مولائی به عبدش

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۴۹

کما أنّ قضیّة التّقیید بالعدد منطوقا عدم جواز الاقتصار علی ما دونه، لانّه لیس بذاک الخاصّ و المقیّد. و أمّا الزّیادة فکالنّقیصة اذا کان التّقیید به للتّحدید بالاضافة الی کلا طرفیه ۵۶۵]. نعم لو کان لمجرّد التّحدید بالنّظر الی طرفه الأقلّ لما کان فی الزّیادة ضیر أصلا[۵۶۶]، بل ربما کان فیها فضیلة و زیادة، کما لا یخفی، و کیف کان فلیس عدم الاجتزاء بغیره من جهة دلالته علی المفهوم، بل انّما یکون لاجل عدم الموافقة مع ما أخذ فی المنطوق، کما هو معلوم [۱].

گفت «اکرم زیدا» آیا از آن استفاده می‌شود که سنخ حکم- نه شخص آن- در غیر از زید تحقّق ندارد و «لا یجب اکرام غیر زید» یا چنان دلالتی ندارد؟

جواب: بلا اشکال، لقب، دالّ بر مفهوم نیست چون نه علّت منحصره، مطرح است، نه ادوات حصر و نه چیزی که دلالت نماید، سنخ حکم اختصاص به زید دارد تنها در آن قضیّه، وجوب اکرام زید بیان شده ۵۶۷]- نه اینکه غیر از زید، وجوب اکرام ندارد و «اکرم زیدا» دلالت بر انتفاء وجوب اکرام غیر زید دارد- یعنی: غیر از زید، کسی نفیا یا اثباتا مورد تعرّض و بیان واقع نشده.

مفهوم عدد

[۱]- یکی دیگر از عناوینی که محلّ بحث واقع شده، مفهوم عدد می‌باشد مثلا اگر

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۵۰

مولائی به عبدش بگوید: «اکرم ثلاثة رجال» آیا آن عدد، دارای مفهوم هست یا نه؟

وقتی در قضیّه‌ای عدد، مطرح می‌شود، گاهی حکم را نسبت به ما دون آن عدد می‌سنجند و گاهی نسبت به زائد برآن.

اگر در قضیّه «اکرم ثلاثة رجال» حکم را نسبت به کمتر از عدد ثلاثه بسنجیم و فرضا بگوئیم قضیّه مذکور، نسبت به اکرام دو نفر چه حکمی دارد، پاسخ سؤال، این است که «منطوق» آن قضیّه دلالت دارد که اگر کسی به جای اکرام سه نفر، نسبت به دو شخص اکرام نماید، مأمور به را در خارج اتیان نکرده است.

آیا اگر مولا بگوید «اعتق رقبة مؤمنة» و شما به جای آن، رقبه کافره را عتق نمائید، مأمور به را در خارج اتیان نموده‌اید؟ خیر! پس در محلّ بحث هم اگر کسی بخواهد به کمتر از عددی که در متعلّق حکم ذکر شده، اکتفا نماید، نفس «منطوق» قضیّه با آن مخالف است و ارتباطی به مفهوم ندارد.

اگر حکم را نسبت به زائد برآن عدد بسنجیم، مسئله، دارای دو صورت است:

الف: گاهی منظور مولا همان عدد خاص هست یعنی: «اکرم ثلاثة رجال لا ازید و لا انقص» در این صورت، آن عدد دلالت می‌کند که زائد نباید اتیان شود ضمنا دلالت مذکور، مربوط به منطوق قضیّه هست نه مفهوم، مانند همان دلالتی که در جانب نفی نقیصه، مطرح است که نباید کمتر از سه فرد تحقّق پیدا کند.

ب: گاهی منظور از تحدید به عدد- مانند ثلاثه- این است که کمتر از آن تحقّق پیدا نکند امّا اگر زائد برآن، محقّق شود نه تنها مانعی ندارد بلکه ممکن است فضیلت و استحباب هم داشته باشد لذا در این فرض نمی‌توان قائل به ثبوت مفهوم شد و گفت مفهوم آن قضیّه، اکرام سه نفر است نه بیشتر.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۵۱

المقصد الرّابع: فی العامّ و الخاصّ

فصل: قد عرّف العام بتعاریف ۵۶۸]، و قد وقع ۵۶۹] من الاعلام فیها النّقض بعدم الاطّراد تارة و الانعکاس أخری بما لا یلیق بالمقام، فانّها تعاریف لفظیّة تقع فی جواب السّؤال عنه بالما الشّارحة، لا واقعة فی جواب السّؤال عنه بالما الحقیقیة، کیف و کان المعنی المرکوز منه فی الاذهان أوضح مما عرّف به مفهوما و مصداقا، و لذا یجعل صدق ذلک المعنی علی فرد و عدم صدقه المقیاس فی الاشکال علیها بعدم الاطّراد أو الانعکاس بلا ریب فیه، و لا شبهة تعتریه من أحد. و التّعریف لا بدّ أن یکون بالاجلی کما هو أوضح من أن یخفی [۱].

مقصد چهارم «عامّ و خاص»

اشاره

[۱]- تذکّر: بحث «عامّ و خاص» یکی از مباحثی هست که تماس و ارتباط آن با

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۵۲

مباحث فقهی، فراوان و کاملا محسوس است.

[تعریف عام

اصولیین برای عام، تعاریف مختلفی ذکر کرده و آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند لکن اکثر بلکه تمام آن تعاریف از نظر طرد و عکس- جامعیّت و مانعیّت- دچار اشکال هست لکن ما همان مطلبی را که مکرّرا بیان کرده‌ایم، مجدّدا تکرار می‌کنیم:

اشکال در باب تعاریف در صورتی وارد است که آن تعاریف، حقیقیّه و در جواب از سؤال «بما هو» باشد. اگر کسی «بما هو» از ماهیّت ۵۷۰] و حقیقت شیء سؤال کند و پاسخی بشنود در این صورت باید نسبت به جامعیّت و مانعیّت آن تعریف بحث کند امّا اگر تعریفی عنوان «شرح الاسم» پیدا کرد، لزومی ندارد، جامعیّت و مانعیّت آن تعریف را ملاحظه نماید.

تعاریفی که در اکثر مسائل شده از قبیل تعاریف لفظیّه هست نه حقیقیّه لذا باید از نقض و ابرام درباره آن‌ها صرف‌نظر نمود و دلیل

۵۷۱] بر اینکه آن تعاریف، لفظی می‌باشد نه حقیقی، این است که:

گاهی که شما در مقام نقض و ابرام، نسبت به یک تعریف هستید، می گوئید:

این تعریف، شامل فلان مصداق نمی‌شود درحالی که آن فرد از مصادیقش هست، سؤال ما این است که شما فردیّت آن را از چه طریقی احراز کردید؟

و همچنین گاهی می گوئید فلان تعریف، شامل فلان فرد می‌شود درحالی که نباید شامل آن بشود زیرا از مصادیق آن تعریف نیست سؤال ما این است که: شما از چه طریقی متوجّه شدید که فلان فرد از مصادیق آن تعریف هست؟

لابد می گوئید یک معنا و یک معرّفی در ذهن ما مرتکز و مشخص هست و آن را

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۵۳

فالظّاهر أنّ الغرض من تعریفه انّما هو بیان ما یکون بمفهومه جامعا بین ما لا شبهۀ فی أنّها أفراد العامّ لیشار به الیه فی مقام اثبات ما له من الاحکام، لا ـ بیان ما هو حقیقته و ماهیّته، لعدم تعلّق غرض به بعد وضوح ما هو محل الکلام بحسب الاحکام من أفراده و مصادیقه، حیث لا یکون بمفهومه العامّ محلا لحکم من الاحکام [۱].

مقیاس قرار داده، می گوئیم: معنائی که در ذهن ما هست، شامل فلان مصداق می‌شود امّا تعریف شما شامل آن مصداق نمی‌شود پس نتیجه می گیریم که بالاخره مقیاس و معرّفی نزد شما مشخّص و مرتکز هست.

سؤال: آن مقیاسی که نزد شما مشخّص است اوضح می‌باشد یا آن تعریفی که برای «معرّف» ذکر شده؟

باید بگوئید مقیاس ما اوضح هست که صحّت و سقم تعریف را با آن می‌سنجیم.

اگر آن مقیاس، اوضح هست پس معلوم می‌شود تعریف مذکور، تعریف به «اجلی» نیست ۵۷۲]، «معرّف» باید از «معرّف»، اجلی باشد درحالی که شما صحّت و سقم «معرّف» را با مقیاس خودتان می‌سنجید، معلوم می‌شود آن مقیاس، اوضح می‌باشد، مقیاس که اوضح شد، «معرّف» اوضح است، اگر «معرّف» اوضح است چگونه این «معرّف» از «معرّف» اجلی هست؟

در تعاریف حقیقیّه باید «معرّف» از «معرّف» اجلی باشد و بلااشکال در محلّ بحث، عنوان «اجلی» مطرح نیست پس آن تعریف، تعریف حقیقی نیست بلکه عنوان «شرح الاسم» دارد.

[۱]- سؤال: اگر چنان مقیاس اوضحی در ذهن شما مرتکز هست چه داعی و انگیزه‌ای بوده که آن تعاریف را ذکر کنند به عبارت دیگر، چه فائده‌ای بر تعاریف مذکور، مترتّب است؟

جواب: چون علما و اصولیین یک فصل و مقصدی را مطرح می کنند در آن فصل

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۵۴

ثمّ الظّاهر أنّ ما ذکر له من الاقسام من الاستغراقیّ ۵۷۳] و المجموعیّ و البدلیّ انّما هو باختلاف کیفیّهٔ تعلّق الاحکام به، و الا فالعموم فی الجمیع بمعنی واحد، و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح أن ینطبق علیه، غایهٔ الامر أنّ تعلّق الحکم به تارهٔ بنحو یکون کلّ فرد موضوعا علی حدهٔ للحکم. و أخری بنحو یکون الجمیع موضوعا واحدا بحیث لو اخلّ باکرام واحد فی «أکرم کلّ فقیه» مثلا لما امتثل أصلا. بخلاف الصّورهٔ

در صددند احکام و مسائلی را بیان کنند لذا برای اینکه محلّ بحث یک «عنوان اجمالی» مشخص باشد چنان تعاریفی را ذکر می کنند[۵۷۴] مثلاـ در بحث «عامّ و خاص» مسائلی مطرح می‌شود از جمله: آیا تخصیص «عام» مستلزم مجازیّت هست یا نه؟ آیا تخصیص عام کتابی- و قرآنی- به خبر واحد، جائز است یا نه؟ آیا هنگام تعارض، «عام» بر مطلق، مقدّم می‌شود یا نه؟

برای اینکه موضوع مسائل مذکور مشخص شود، ابتدای بحث «عامّ و خاص» می گویند: مقصود ما از «عام» چنان عنوانی هست و آن احکامی را که بعدا ذکر می کنیم، مربوط به همان عنوان هست.

خلاصه اینکه کلمه «عام» یا «عموم» نه یک مطلب تکوینی هست و نه در دلیل شرعی، موضوع حکمی واقع شده که اصولیین مجبور باشند آن را برای ما تعریف کنند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۵۵

الاولی، فانّه أطاع و عصی و ثالثهٔ بنحو یکون کلّ واحد موضوعا علی البدل بحیث لو أکرم واحدا منهم لقد أطاع و امتثل؛ کما یظهر لمن أمعن النّظر و تأمّل [۱].

اقسام عام

اشاره

[۱]- برای عام، اقسامی ذکر شده:

۱- عامّ استغراقی:

هریک از افراد آن برای تعلّق حکم، موضوع مستقلّی هست به طوری که اطاعت و عصیان، نسبت به هریک از افراد، مستقلا ملاحظه می‌شود مثلا اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ [۵۷۵] فقیه» معنایش این است: اگر زید فقیه را اکرام کردید، یک اطاعت، محقّق شده، اگر بکر فقیه را اکرام نمودید، اطاعت دیگری محقّق شده و به تعداد افراد فقها حکم مستقل، مطرح است و کأنّ مولا چنین گفته: «اکرم زیدا الفقیه»، «اکرم بکرا الفقیه» و ...

خلاصه اینکه در عامّ استغراقی، نسبت به هر فرد، حکم مستقل، اطاعت و عصیان جداگانه‌ای مطرح است.

۲- عامّ مجموعی:

در این قسم، مجموع افراد- من حیث المجموع- دارای یک حکم هستند فرضا اگر فقها صد نفر باشند، مجموع آن‌ها یک حکم وجوب اکرام دارند و نسبت به اکرام آن‌ها یک اطاعت و یک عصیان، ممکن است محقّق شود که اطاعتش به این نحو است: عبد، تمام صد نفر را اکرام نماید و عصیان فرمان مولا چنین است که «صد نفر» اکرام نشوند که خود، دارای مصادیقی هست مثلا اگر عبد، پنج یا ده و یا حتّی نود و نه نفر

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۵۶

از فقها را اکرام کند، نسبت به فرمان مولا عصیان نموده و اطاعت امر او در صورتی محقّق می‌شود که مجموع صد نفر را اکرام کند.

عامّ مجموعی کأنّ مانند اقلّ و اکثر ارتباطی در باب نماز است فرضا اگر کسی تمام اجزا و شرائط نماز را اتیان نماید الّا اینکه عمدا یکی از آن‌ها را رعایت نکند «فکأنّه لم یتحقّق منه الصّلاهٔ». در مصادیق و افراد عامّ مجموعی همچنین ارتباطی هست که اگر «مجموع» محقّق شود، اطاعت واحده، حاصل و غرض مولا- محقّق می‌شود و چنانچه «مجموع» تحقّق پیدا نکند، معصیت امر مولا حاصل شده.

خلاصه: در عامّ مجموعی، هر فرد، جزئیّت و مجموع اجزا، حکم واحد دارد بخلاف عامّ استغراقی که هر فرد، دارای فردیّت و حکم

مستقل است.

۳- عامّ بدلی:

در این قسم، اگر هریک از افراد عام تحقّق پیدا کند، اطاعت امر مولا حاصل می‌شود و اتیان فرد دیگر، لزوم و اثری ندارد مثلا جمله «اکرم رجلا» اطلاق دارد امّا وقتی «ایّ رجل» ضـمیمه آن شود، دالّ بر عموم بـدلی هست و معنایش این است که با اکرام یک رجل، امر مولا اطاعت می‌شود خواه آن فرد، زید، عمرو یا بکر باشد.

جمع‌بندی: الف: در عامّ استغراقی، هر فرد، دارای حکم مستقل است.

ب: در عـامّ مجموعی فقط یک حکم، مطرح است و افراد عام در حقیقت، جزئیّت دارنـد و بایـد تمام اجزا تحقّق پیـدا کنـد تا حکم مولا امتثال شود- در حکم ایجابی- و در «نفی» نباید هیچ‌یک از آن‌ها محقّق شود تا امتثال امر مولا حاصل شود.

ج: در عامّ بدلی، اتیان یک فرد کفایت می کند و اتیان فرد دیگر لزومی ندارد.

سؤال: اختلاـف عـام به حسب اقسام ثلاثه مـذکور، مربوط به نفس عامّ می‌باشـد- و با قطع‌نظر از تعلّق حکم، عام، دارای اقسام ثلاثه هست ۵۷۶]- یا اینکه تقسیم مذکور به لحاظ

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۵۷

تعلّق حکم است و تعلّق حکم به «عموم»، آن اقسام را ایجاد نموده ۵۷۷]؟

جواب: ظـاهر، این است که تقسـیم مزبور به لحاظ تعلّق حکم می‌باشـد و با قطع‌نظر از آن نمی‌توان اقسام ثلاثه را تصوّر نمود، فرضـا مولا حکم را در قضـیّه «اکرم کلّ فقیه» به دو نحو می تواند، بیان نماید: یکی اینکه هریک از فقها مستقلا حکمی داشته باشد[۵۷۸] و دیگر اینکه هر فردی جزء مأمور به باشد- مأمور به مرکّب از افراد و اجزا باشد و تمامشان حکم واحد داشـته باشند[۵۷۹]- که آن دو لحـاظ، مربوط به نحوه تعلّق حکم است و الّا «عـام»، «من حیث هو» در تمـام آن افراد، یـک معنـا و یک حقیقت دارد «و هو شـمول المفهوم لجمیع مـا یصـلح ان ینطبق علیه» و چنین نیست که هریـک از اقسام مـذکور، فصل مسـتقلّی باشـند و جنسـشان- عام- فصـل مخصوصی داشته باشد.

تذکّر: مصـنّف رحمه اللّه در حاشیه «منه» به بیان یک اشکال و جواب پرداخته‌اند که عین کلام ایشان را در پاورقی نقل کردیم لکن توضیحش چنین است که:

اشـکال: اگر اقسـام ثلاـثه عـام به لحـاظ تعلّق حکم است نه اینکه عام ذاتا قابل انقسام باشـد پس چرا الفاظ آن اقسام، مختلف اسـت یعنی: آن لفظی که دالّ بر عامّ استغراقی هست، غیر از آن لفظی می‌باشد که دلالت بر عامّ مجموعی یا بدلی دارد.

مثـال: لفـظ «کـل» یـا جمع محلّی به الف و لام، دالّ بر عامّ اسـتغراقی هستماننـد «اکرم کلّ فقیه» یا «اکرم الفقهاء» امّا در عامّ بـدلی فرضا کلمه «ایّ» و امثال آن را استعمال نموده و می گوئید: «اکرم رجلا ایّ رجل شئت».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۵۸

آیا اینکه هرکدام از آن‌ها الفاظ خاصّـی دارند، دلیل بر این نیست که تقسـیم مذکور به مقام تعلّق حکم ارتباطی ندارد بلکه ذاتا عامّ استغراقی با عامّ بدلی فرق دارد و ...

جواب: گرچه در باب عام، الفاظ اختصاصـی مطرح است لکن با قطع‌نظر از تعلّق حکم نمی‌توان عامّ اسـتغراقی، بـدلی و مجموعی را تصوّر نمود.

تـذکّر: توضیح و تأییـدی هم ما در رابطه با پاسخ مصـنّف رحمه اللّه بیان می کنیم: همان کلمه «کل» که می گوئید اختصاص به عامّ استغراقی دارد، گاهی به این نحو در عامّ بدلی استعمال می‌شود: «اکرم رجلا کلّ رجل شئت».

آیا استعمال مذکور از نظر ادبی، غلط است؟

ظاهر، این است که خیر! پس کلمه «کل»، مختصّ عامّ استغراقی نیست.

تأیید دیگر: فرضا شما توانستید برای عامّ استغراقی و بدلی، الفاظ خاصی پیدا کنید[۵۸۰] امّا آیا کسی می‌تواند بگوید عامّ مجموعی و استغراقی هم هرکدام الفاظ خاصّی دارند؟

خیر!

با اینکه بین عامّ استغراقی و مجموعی، کمال مباینت هست امّا هیچ لفظی نداریم که از آن، خصوص عامّ «مجموعی» استفاده شود زیرا مولا در مقام تعلّق حکم، قضیّه «اکرم کلّ عالم» را به دو نحو می‌تواند، ملاحظه کند، هم می‌تواند هر فقیهی را موضوع مستقلّی برای وجوب اکرام قرار دهد هم می‌تواند مجموع- «من حیث المجموع»- فقها را یک موضوع فرض کند بدون اینکه دخل و تصرّفی در الفاظ آن نماید لذا می‌گوئیم تقسیم مذکور، مربوط به مقام تعلّق حکم است و الا عام در تمام آن اقسام، یک معنا و مفهوم دارد «و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح ان ینطبق علیه».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۵۹

و قد انقدح أنّ مثل شمول عشرهٔ و غیرها لآحادها المندرجهٔ تحتها لیس من العموم، لعدم صلاحیّتها بمفهومها للانطباق علی کلّ واحد منها، فافهم ۵۸۱] [۱].

آیا اسماء عدد از افراد عام است؟

[۱]- از آنچه ذکر کردیم ۵۸۲]، پاسخ این سؤال هم مشخّص شد که:

سؤال: آیا اسماء عدد، مانند «عشره» که مرکّب از یک، دو، سه و ... می‌باشد از افراد عموم است یا نه به عبارت واضح‌تر: شما که گفتید: «... العموم فی الجمیع بمعنی واحد و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح ان ینطبق علیه ...» کلمه عشره هم که مجموعه ده واحد است از افراد عموم، محسوب می‌شود یا نه؟ به عبارت دیگر: چه فرقی بین کلمه عشره و عامّ مجموعی هست؟

جواب: در عامّ مجموعی گرچه از نظر تعلّق حکم، هر فردی «جزء» مأمور به هست امّا از جهت انطباق عنوان، هر فرد از «افراد» عام هست، در قضیّه «اکرم کلّ فقیه» گرچه مجموع فقها یک موضوع مستقلّ است اما درعین‌حال بر زید به تنهائی عنوان عام، منطبق است یعنی: «زید فقیه»، «بکر فقیه» و «عمرو فقیه» امّا در کلمه عشره، مسئله، چنین نیست که بر عدد «یک»، عنوان «عشره» منطبق باشد، بر «دو»، عنوان «عشره» منطبق باشد و ...

بر هیچ‌یک از آحاد، عنوان عشره، منطبق نیست لذا نباید توهّم شود که بین عامّ مجموعی و کلمه «عشره» هیچ فرقی نیست پس «عشره» و امثال آن از افراد عام نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۶۰

فصل: لا شبههٔ فی أنّ للعموم صیغهٔ تخصّه لغهٔ و شرعا کالخصوص کما یکون ما یشترک ۵۸۳] بینهما [و یعمّهما]، ضرورهٔ أنّ مثل لفظ «کلّ» و ما یرادفه فی أی لغهٔ کان یخصه، و لا یخصّ الخصوص و لا یعمّه ۵۸۴]، و لا ینافی اختصاصه به استعماله فی الخصوص عنایهٔ بادّعاء أنّه العموم، أو بعلاقهٔ العموم و الخصوص [۱].

آیا «عموم»، دارای لفظ خاصّی هست؟

[۱]- یکی از مباحثی که در اکثر کتب اصولی، مفصّلا درباره‌اش بحث شده ولی مصنّف رحمه اللّه بسیار مختصر مطرح کرده‌اند، این است که: آیا «عموم» «شرعا و لغتا» دارای الفاظ خاصّی هست یا نه؟ در مسئله، اقوالی هست:

۱- «عموم» لغتا و شرعا[۵۸۵] دارای الفاظی هست که مخصوص به خودش هست- همان‌طور که «خصوص ۵۸۶]» دارای الفاظ مختصّ به خود می‌باشد.

به عبارت دیگر، الفاظی داریم که موضوع له حقیقی آن‌ها خصوص «عموم» است به نحوی که اگر در غیر از عموم، استعمال شوند، عنوان مجاز و مسامحه پیدا می‌کنند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۶۱

و معه ۵۸۷] لا- یصغی الی أن ارادهٔ الخصوص متیقّنهٔ و لو فی ضمنه بخلافه، و جعل اللفظ حقیقهٔ فی المتیقّن أولی. و لا- الی أنّ التّخصیص قد اشتهر و شاع، حتّی قیل:

۲- برخی گفته‌اند اصلا لفظ دالّ بر عموم نداریم و دو دلیل هم بر مدّعایشان ذکر کرده‌اند که بزودی آن را توضیح خواهیم داد.

۳- بعضی ادّعا کرده‌اند تمام الفاظ عموم، مشترک لفظی، بین عموم و خصوص است که گاهی «حقیقتا» در عموم و گاهی «حقیقتا» در خصوص استعمال می‌شود.

۴- سیّد مرتضی رحمه اللّه هم قائل به تفصیل شده و فرموده‌اند: لغتا لفظ دالّ بر عموم نداریم امّا شرعا- در محیط شرع- لفظ دالّ بر عموم داریم.

۵- بعضی هم قائل به توقّف شده‌اند.

مصنّف رحمه اللّه: مسلّما و «بلا- اشکال» حق با قول اوّل است یعنی: «عموم» در هر لغتی دارای الفاظ مخصوص به خود هست که موضوع له و معنای آن «عموم» و «شمول» هست مثلا در لسان عرب، کلمه «کل» و در لغت فارسی لفظ «همه» از الفاظ خاصّه عموم است به نحوی که اگر شما لفظ «کل» را در «خاص» استعمال نمائید، استعمالش مجازی و نیاز به رعایت یکی از علائق مشهوره باب مجاز دارد.

قوله: «... و لا ینافی اختصاصه ۵۸۸] به استعماله فی الخصوص عنایهٔ ...».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۶۲

«ما من عامّ الا و قد خصّ» و الظّاهر یقتضی کونه حقیقهٔ لما هو الغالب تقلیلا للمجاز، مع أنّ تیقّن ارادته لا یوجب اختصاص الوضع به مع کون العموم کثیرا ما یراد. و اشتهار التّخصیص لا- یوجب کثرهٔ المجاز، لعدم الملازمهٔ بین التّخصیص و المجازیهٔ، کما یأتی توضیحه. و لو سلّم، فلا محذور فیه أصلا اذا کان بالقرینهٔ کما لا یخفی [۱].

---

[۱] بعضی دو دلیل اقامه کرده‌اند که اصلا لفظ دالّ بر عموم نداریم، حتّی کلمه «کل» و امثال آن‌هم برای «خصوص» وضع شده نه عموم که اینک به بیان آن دو دلیل می‌پردازیم:

۱- هر عامّی که استعمال می‌شود، «خاص» قدر متیقّن از آن است فرضا اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ عالم» مسلّما اعلم علما، قدر متیقّن از آن هست، اینک کبرائی ضمیمه آن نموده، می‌گوئیم: حمل لفظ بر قدر متیقّن، «اولی» از این است که آن را بر عموم حمل نمائیم که آن عموم برای ما مشکوک و غیر متیقّن است.

ردّ دلیل اوّل: قدر متیقّن بودن از نظر تعلّق حکم و اراده مولا- ارتباطی به مسأله «وضع» و لغت ندارد، بحث ما این است که کلمه «کل» از نظر لغوی چه دلالتی دارد امّا شما- مستدل- می‌گوئید زید، اعلم علما و قدر متیقّن از «اکرم کلّ عالم» هست درحالی‌که

نزاع ما در وضع و موضوع له کلمه «کل» و امثال آن می‌باشد و می‌خواهیم بگوئیم: الفاظی داریم که دالّ بر عموم است.

بعلاوه در بسیاری از مواردی که کلمه «کل» استعمال شده، می‌بینیم از آن، «عموم» اراده شده پس چرا می گوئید «خاص»، قدر متیقّن از آن است و ...

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۶۳

فصل: ربما عدّ من الالفاظ الدّالهٔ علی العموم النّکرهٔ فی سیاق النّفی أو النّهی، و دلالتها علیه لا ینبغی أن ینکر عقلا، لضرورهٔ أنّه لا یکاد یکون طبیعهٔ معدومهٔ الا اذا لم یکن فرد منها بموجود، و الا کانت موجودهٔ. لکن لا یخفی أنّها تفیده اذا أخذت مرسلهٔ[۵۸۹] لا مبهمهٔ قابلهٔ للتّقیید، و الا فسلبها لا یقتضی الا استیعاب السّلب لما أرید منها

۲- گفته شده: «ما من عامّ الا و قد خصّ»، هر عامی تخصیص خورده و تخصیص هم مستلزم مجازیّت است.

سؤال: آیا اگر از ابتدا بگوئیم کلمه «کل» و امثال آن برای عموم وضع نشده تا مستلزم تخصیص و مجاز باشد، بهتر از این نیست که بگوئیم کلمه «کل» برای عموم وضع شده، تخصیص خورده و مستلزم مجازیّت است؟

جواب: آری! اگر از ابتدا بگوئیم کلمه «کل» برای «خصوص» وضع شده نه «عموم» بهتر است- «تقلیلا للمجاز».

ردّ دلیل دوّم: «اوّلا» تخصیص، مستلزم مجازیّت نیست بلکه تصرّف در اراده جدّی مولا می‌باشد نه تصرّف در اراده استعمالی او- کما یأتی توضیحه.

«ثانیا» مجازیّت، چه مانعی دارد آیا شما مشاهده نکرده‌اید که اکثر استعمالات، مجازی هست و باید هم چنان باشد زیرا لطافت و جاذبیّت مجاز، بیش از حقیقت هست پس دلیل دوّم هم مردود است.

تذکّر: البتّه همان «ضرورت» و بداهتی که در اوّل بحث، بیان کردیم- «لا شبههٔ» فی انّ للعموم صیغهٔ تخصّه ...- برای جواب از دو دلیل مذکور کفایت می کند.

نتیجه: شرعا و لغتا الفاظ خاصّی داریم که دلالت بر عموم دارند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۶۴

یقینا، لا استیعاب ما یصلح انطباقها علیه من أفرادها و هذا[۵۹۰] لا ینافی کون دلالتها[۵۹۱] علیه ۵۹۲] عقلیهٔ، فانّها[۵۹۳] بالاضافهٔ الی أفراد ما یراد منها، لا الافراد التی تصلح ۵۹۴] لانطباقها علیه ۵۹۵] [۱].

الفاظ دالّ بر عموم

[۱] یکی از کلماتی که در ردیف الفاظ دالّ بر عموم شمرده شده، نکره ۵۹۶] در سیاق نفی یا نهی می‌باشد مثلا اگر کسی بگوید «لا رجل فی الدّار» یا «لا تضرب رجلا» درعین حال که هیچ‌یک از الفاظ دالّ بر عموم، همراه آن نیست امّا دلالت بر عموم دارد.

مصنّف رحمه اللّه: اصل این مطلب، قابل انکار نیست و منشأش یک «ضرورت» عقلی هست که ارتباطی به لغت و «وضع» ندارد.

توضیح ذلک: اگر نهیی متعلّق طبیعتی شد، معنایش این است که نباید آن طبیعت خارجا تحقّق پیدا کند فرضا اگر از عقل سؤال کنیم چنانچه بنا باشد طبیعتی در خارج

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۶۵

کما لا ینافی دلالهٔ مثل لفظ «کلّ» علی العموم وضعا کون عمومه بحسب ما یراد من مدخوله، و لذا لا ینافیه تقیید المدخول بقیود کثیرهٔ [۱].

وجود پیدا نکند به چه کیفیّت است، پاسخش این است که نباید هیچ‌یک از افراد آن طبیعت خارجا محقّق شود، معنای «لا تضرب رجلا» این است که اصلا نباید «ضرب الرّجل» تحقق پیدا کند و چنانچه حتّی یکی از افرادش محقّق شود، آن طبیعت معدوم نشده بلکه لباس وجود پیدا کرده یعنی: طبیعت در مقام «وجود» به یک فرد و یک وجود، محقّق می‌شود امّا در مقام «عدم» باید تمام افرادش منتفی باشد تا صدق نماید آن طبیعت خارجا محقّق نشده.

تذکّر: طبیعتی که در سیاق نفی یا نهی واقع می‌شود[۵۹۷] در صورتی دالّ بر عموم است که به نحو «ارسال» و «اطلاق» اخذ شده باشد یعنی طبیعت مرسله ۵۹۸] و ساریه در تمام افراد- همان طبیعتی که نسبت به تمام افراد، ارسال و شمول داشته باشد.

امّا اگر طبیعتی «مبهما»[۵۹۹] اخذ شد، فرضا مولا گفت «لا تضرب رجلا» و ما احتمال دادیم مقصود او مثلا رجل فاسق باشد نه مطلق رجل در این صورت چگونه نفی یا نهی دلالت بر عموم دارد[۶۰۰].

[۱] اشکال و بیان مذکور نه تنها مربوط به «نکره در سیاق نفی یا نهی» هست بلکه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۶۶

درباره کلمه «کل»[۶۰۱] که مهم‌ترین لفظ دالّ بر عموم است نیز جاری می‌باشد.

توضیح ذلک: اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ رجل» شما می‌گوئید لفظ کل «وضع للدّلالة علی العموم» و ما هم قبول داریم که لفظ «کل» دالّ بر عموم است لکن سؤال ما این است که آن کلمه بر «عموم» چه چیز دلالت دارد؟

لفظ «کل» دالّ بر عموم مدخول خود هست. پس باید ملاحظه کنید که مراد از مدخول کلمه «کل» چیست آیا مقصود از آن، ماهیّت رجل- بدون هیچ قید و شرط- هست یا این که مقصود از آن، رجل عالم است.

اگر مقصود از آن، رجل عالم باشد پس کلمه «کل» دلالتی نسبت به تمام افراد رجل ندارد بنابراین، وضع کلمه کل، تابع این است که از مدخول آن، چه چیز اراده شده.

سؤال: آیا اگر مولا از ابتدا تصریح نماید که: «اکرم کلّ رجل عالم» به لفظ کل، ضربه‌ای می‌خورد؟

جواب: خیر! پس اکنون هم که او گفته «اکرم کلّ رجل» اگر بنا باشد شامل تمام افراد رجل شود باید نسبت به کلمه «رجل» اطلاق، جاری شود و اثبات نمائیم که لفظ رجل، مرسل و مطلق هست و قیدی همراه آن نیست و در قضیّه «اکرم کلّ رجل» تفاوتی بین رجل عالم و غیر عالم وجود ندارد آن‌وقت است که می‌توان گفت کلمه کل، نسبت به تمام افراد رجل عمومیّت دارد.

خلاصه: لفظ «کل» که لغتا برای عموم وضع شده درعین‌حال، عمومش از جهت

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۶۷

نعم ۶۰۲] لا یبعد أن یکون ۶۰۳] ظاهرا[۶۰۴] [ظاهرة] عند اطلاقها فی استیعاب جمیع أفرادها [۱].

سعه و ضیق، تابع این است که از مدخولش طبیعت مطلق و مرسل اراده شده یا طبیعت مبهم؟ اگر طبیعت مبهم اراده شده باشد، نمی‌توان استیعاب عموم را نسبت به تمام افراد سنجید.

نتیجه: الفاظ عموم هم دست نیاز به جانب اطلاق دارند، ابتدا باید یک اطلاق، ثابت شود تا فرضا کلمه کل، دالّ بر استیعاب تمام افراد باشد.

[۱] مصنّف رحمه اللّه برای کلمه «کل» امتیازی ذکر کرده‌اند که: اگر مولائی گفت «اکرم کلّ رجل» و شما تردید پیدا کردید که آیا مقصود از «رجل» طبیعت مطلقه ۶۰۵] می‌باشد یا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۶۸

و هذا[۶۰۶] هو الحال فی المحلّی باللام جمعا کان أو مفردا- بناء علی افادته للعموم- و لذا لا ینافیه تقیید المدخول بالوصف و غیره، و اطلاق التّخصیص علی تقییده لیس الا من قبیل «ضیّق فم الرّکیّهٔ» لکن دلالته علی العموم وضعا محلّ منع، بل انّما یفیده فیما اذا اقتضته الحکمهٔ أو قرینهٔ أخری، و ذلک لعدم اقتضائه وضع اللام، و لا مدخوله، و لا وضع آخر للمرکّب منهما، کما لا یخفی. و ربما یأتی فی المطلق و المقیّد بعض الکلام مما یناسب المقام [۱].

طبیعت مقیّده، بعید نیست کسی استظهار نماید که اگر قرینه‌ای بر تقیید قائم نشده باشد، ظهور در استیعاب تمام افراد دارد و ...

[۱] اشکال مذکور نه تنها مربوط به «نکره در سیاق نهی یا نفی» و لفظ «کل» هست بلکه در کلمه محلّی به الف و لام ۶۰۷]، بنا بر اینکه دالّ بر عموم باشد، جاری هست مثلاـ اگر مولائی بگوید «اکرم العلماء» یا «اکرم العالم» این مسئله مطرح می‌شود که: ممکن است مقصود از کلمه «علما»، علمای عدول باشد و منظور از «عالم»، عالمی باشد که مقیّد به عدالت است و شما از چه طریقی «عموم» را نسبت به «کلّ فرد» از افراد علما ثابت می‌کنید لذا ابتدا باید اثبات نمائید که متعلّق اکرام، «عالم» بدون قید و شرط است و اثبات این مسئله، نیاز به اطلاق دارد[۶۰۸]، چنانچه اطلاق و مقدّمات حکمت، جاری باشد، می‌توان گفت «اکرم العلماء» یا «اکرم العالم» شامل تمام علما می‌شود و مقصود، اکرام «طبیعهٔ العالم» هست بدون اینکه مقیّد به عدالت باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۶۹

قوله: «و لذا[۶۰۹] لا ینافیه تقیید المدخول بالوصف و غیره و اطلاق التّخصیص ۶۱۰] علی تقییده لیس الا من قبیل ضیّق فم الرّکیّهٔ».

سؤال: آیا «وضعا» مفرد یا جمع محلّی به لام، دلالت بر عموم دارد یا نه؟

جواب: خیر! «لعدم اقتضائه وضع اللام ۶۱۱] و لا مدخوله ۶۱۲] و لا وضع آخر للمرکّب منهما» زیرا ثابت نشده که «لام» برای عموم وضع شده- جمع هم که دلالت بر استغراق ندارد و مفرد هم که دالّ بر استیعاب نیست- و در مباحث آینده خواهیم گفت که: آیا اگر «لام» بر مفرد داخل شود، دلالت بر عموم دارد یا نه؟ البتّه برفرض دلالت، محتاج به اطلاق و مقدّمات حکمت هست در غیر این صورت نمی‌توان گفت مقصود از آن، «کلّ عالم» بدون هیچ قید و شرطی هست.

نتیجه: از الفاظ دالّ بر عموم تنها کلمه «کل» دارای همان امتیازی بود که ذکر کردیم لکن سائر الفاظ اگر بخواهند دلالت بر عموم نمایند، ابتدا باید اطلاق و مقدّمات حکمت جاری شود سپس نوبت به لفظ «عام» و دلالت بر عموم برسد که تفصیلش بیان شد.

تذکّر: «نگارنده» در پایان این فصل، توجّه شما را به مطلبی تحت عنوان «تتمهٔ» از کتاب شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدّس سرّه جلب می‌کند که به

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۷۰

لحاظ طولانی بودن آن در قسمت «شرح» کتاب ذکر نموده‌ایم نه پاورقی.

«تتمهٔ»: الاصل عند الشّک فی کون العموم استیعابیّا او مجموعیّا هو العموم الاستیعابی فانّ المجموعی یفتقر الی مئونهٔ زائدهٔ و هی ملاحظهٔ الکثیر امرا واحدا کی یحکم علیه بحکم واحد و الاصل عدمه، فان «قلت» الظّاهر من العموم سواء کان مدلول الاسم او الاداهٔ او مستفادا من السّیاق هو العموم المجموعی فانّ لفظ «کلّ» الّذی وقع موضوعا للحکم لا یصدق الّا علی المجموع دون کلّ فرد فرد و کذلک «الجمع المحلّی» فانّ الجمع لا یصدق علی کلّ فرد فرد و کذا «النّکرهٔ» فی سیاق النّفی او النّهی حیث انّ القضیّهٔ ح سالبهٔ کلّیّهٔ و هی نقیض للموجبهٔ الجزئیّهٔ فیدلّ علی ثبوت الحکم للمجموع، «قلت» امّا کلمهٔ «کلّ» قد اخذت فی الموضوع مرآهٔ لملاحظهٔ الافراد و بیانا لسرایهٔ الحکم من الطبیعهٔ الی کلّ واحد واحد، نعم قد یستعمل فی الاستیعاب المجموعی لکن بعنایهٔ زائدهٔ قد علمتها و امّا «الجمع المعرّف» فافادته للعموم لیس بلحاظ کون مدخول الاداهٔ جمعا و الّا فقد علمت انّ وضع الجمع لا یقتضی الاستیعاب لکونه موضوعا لطبیعهٔ الجمع بل لما ذکرنا اخیرا من انّه قد یدعی ظهور الاتّفاق فی کون الجمع المحلّی للعموم و ذلک یکشف عن انّ الاداهٔ

و هیئته کلاهما وردا علی المادهٔ فی عرض واحد فیکون التّعمیم بالاضافهٔ الی کلّ فرد فرد فافادته للعموم المجموعی یحتاج الی تلک العنایهٔ الزّائدهٔ و لو ثبت انّ الاداهٔ قد دخلت علی الجمع بحیث یکون الجمعیّهٔ سابقهٔ بحسب المرتبهٔ علی دخول الاداهٔ لما کان له دلالهٔ علی الاستیعاب اصلا و اما «النّکرهٔ» المذکورهٔ فکونها قضیّهٔ سالبهٔ کلّیّهٔ مسلّمهٔ الا ان السّلب فیها ایضا متعلّق بکلّ فرد فرد عقلا و انتفاء الحکم عن المجموع انّما هو لازم انتفائه عن الجمیع لا انّه بنفسه مدلول الکلام ۶۱۳].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۷۱

فصل:[۶۱۴] لا شبههٔ فی أنّ العامّ المخصّص بالمتّصل أو المنفصل حجّهٔ فیما بقی فیما علم عدم دخوله فی المخصّص مطلقا و لو کان متّصلا، و ما احتمل دخوله فیه أیضا اذا کان منفصلا، کما هو المشهور[۶۱۵] بین الاصحاب، بل لا ینسب الخلاف الا الی بعض أهل الخلاف [۱].

آیا عامّ مخصّص، نسبت به «باقی» حجّیّت دارد؟

اشاره

[۱] سؤال: آیا اگر عامّی تخصیص خورد، نسبت به «غیر مورد مخصّص» که از آن تعبیر به «باقی» می‌نمائیم، حجّیّت دارد یا نه به عبارت دیگر آیا عامّ مذکور، نسبت به بقیّه افراد، حجّت است یا نه؟

مثال: اگر مولائی به عبدش بگوید: «اکرم العلماء» و «لا تکرم زیدا» را مخصّص آن قرار دهد و ما تردید نمائیم که آیا عمرو وجوب اکرام دارد یا نه می‌توانیم به آن عام تمسّک نمائیم یا نه به عبارت دیگر: آیا عامّ مذکور، نسبت به عمرو که خارج از مورد

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۷۲

مخصّص هست، حجّیّت دارد یا نه؟

جواب: در مسئله، سه قول وجود دارد:

۱- قول مشهور: «عام» نسبت به باقی، قابل تمسّک و دارای حجّیّت است لکن به لحاظ دو فرض در محلّ بحث، بین مخصّص متّصل ۶۱۶] و منفصل، فرقی هم قائل شده‌اند که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

الف: گاهی آن موردی را که بنا هست به عام تمسّک نمائیم، «یقینا» عنوان مخصّص شاملش نمی‌شود و می‌دانیم از دائره مخصّص، خارج است در این فرض، چه مخصّص، متّصل باشد چه منفصل، تمسّک به عام، جائز است و آن عام حجیت دارد.

مثال: مولا فرموده: «اکرم العلماء»، و «لا تکرم زیدا» را هم مخصّص آن قرار داده و ما یقین داریم که «لا تکرم زیدا» شامل عمرو نمی‌شود، در فرض مذکور، عام مطلقا نسبت به باقی حجّیّت دارد پس با وجود شک در وجوب اکرام عمرو می‌توان به عام تمسّک نمود، خواه مخصّص، متّصل و مانند «اکرم العلماء الا زیدا» باشد یا به صورت منفصل، مانند «اکرم العلماء و لا تکرم زیدا».

ب: گاهی موردی را که بنا هست، نسبت به آن به عام تمسّک نمائیم، احتمال می‌دهیم داخل در مخصّص باشد و عنوان مخصّص شاملش شود.

مثال: فرضا مولا فرموده «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را مخصّص آن قرار داده لکن می‌دانیم کسی که مرتکب گناه کبیره می‌شود، قدر متیقّن از «فاسق»

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۷۳

هست امّا مرتکب صغیره، محل تردید است که آیا عنوان فاسق شاملش می‌شود یا نه در نتیجه، تردید پیدا می‌کنیم که آیا آن فرد،

تحت عموم اکرم العلماء باقی هست یا نه- البته احتمال می‌دهیم که عنوان مخصّص، شامل مرتکب صغیره بشود.

مشهور در فرض مذکور، تفصیلی قائل شده‌اند که:

الف- اگر مخصّص، متّصل و فرضا به صورت «اکرم العلماء الا الفسّاق منهم» باشد که از ابتدا ظهورش در عالم غیر فاسق است، در این صورت، نسبت به کسی که مرتکب صغیره هست، نمی‌توان به عام و اکرم العلماء تمسّک نمود زیرا عنوان عام، عالم غیر فاسق است و شما نمی‌دانید عمرو، عالم غیر فاسق هست یا نه تا به عام تمسّک کنید- برای تمسّک به عموم باید عنوان عام، محرز باشد- آیا در مورد فردی که مردّد بین عالم و جاهل هست می‌توان به اکرم العلماء تمسّک نمود؟ خیر!

در محلّ بحث- که مخصّص، متّصل است- از ابتدا عنوان «اکرم العلماء»، عالم غیر فاسق شده ۶۱۷] و شما نمی‌دانید که مرتکب صغیره، عالم غیر فاسق هست یا نه لذا تمسّک به عموم، جائز نیست.

ب- اگر مخصّص، منفصل باشد و مولا-فسّاق را به دلیل مستقل خارج کند، فرضا بگوید «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق من العلماء» در این صورت، «عام» عنوان جدیدی پیدا نمی‌کند بلکه عنوانش «عالم» هست و شما یقین دارید که فرضا عمرو، «عالم» هست منتها به علّت ارتکاب گناه صغیره نمی‌دانید عنوان فاسق هم بر او منطبق است یا نه لذا به «لا تکرم الفسّاق» نمی‌توان تمسّک کرد امّا تمسّک به عموم

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۷۴

و ربما فصلّ ۶۱۸] بین المخصّص المتّصل، فقیل بحجیّته فیه، و بین المنفصل، فقیل بعدم حجّیّته [۱].

و احتجّ النّافی بالاجمال، لتعدّد المجازات حسب مراتب الخصوصیّات، و [تعیین تعیّن الباقی من بینها بلا معیّن ترجیح بلا مرجّح [۲].

«اکرم العلماء» مانعی ندارد.

[۱] ۲: قول دیگر[۶۱۹]، این است که: اگر عامّی تخصیص خورد، نسبت به «باقی»، مطلقا یعنی: چه مخصّص، متّصل باشد چه منفصل، حجّیّت ندارد- حتّی نسبت به افرادی که یقینا عنوان مخصّص، شامل آن‌ها نمی‌شود- مثلا اگر مولا گفت «اکرم العلماء الا زیدا» درباره عمرو هم نمی‌توان به عامّ مذکور تمسّک نمود.

۳- برخی هم قائل به تفصیل شده‌اند که: اگر مخصّص، منفصل باشد عام، نسبت به «باقی» حجّیّت و جواز تمسّک دارد امّا اگر مخصّص، متّصل باشد، عام، حجّیّت ندارد.

تذکّر: در قول مذکور، فرقی بین افرادی که «یقینا» عنوان مخصّص شاملشان نمی‌شود و بین افرادی که احتمالا عنوان مخصّص، شامل آن‌ها می‌شود، وجود ندارد.

[۲] تذکّر: عمده بحث ما با قائلین قول دوّم است که در نقطه مقابل مشهور قرار دارند و می‌گویند وقتی عام تخصیص خورد، ظهورش از بین می‌رود و به صورت یک دلیل

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۷۵

مجمل درمی‌آید و صلاحیّت حجّیّت و تمسّک ندارد.

توضیح ذلک: مبنای قول مزبور، این است که وقتی عام تخصیص می‌خورد، عنوان مجازیّت پیدا می‌کند و در معنای حقیقی خود- عموم- استعمال نمی‌شود بلکه عامّ مخصّص در معنای مجازی ۶۲۰]، یعنی: غیر از موضوع له استعمال می‌گردد، آنگاه این سؤال مطرح می‌شود که «ما عدا» و غیر از موضوع له کدام است؟

فرض کنید هزار عالم وجود دارد و مولا فرموده «اکرم کلّ عالم»، تخصیصی هم یقینا نسبت به زید، بیان شده لکن شما یقین ندارید که نسبت به «ما عدا» و غیر از زید، تخصیصی وجود ندارد، شما می‌دانید عامّ مذکور که موضوع له آن، فرضا هزار نفر است، در

هزار عالم استعمال نشده امّا سؤال ما این است که در چه چیز استعمال شده؟

یک احتمال، این است که در غیر از «زید» استعمال شده باشد، احتمال دیگر، این است که در غیر از «زید و عمرو» استعمال شده باشد، احتمال سوّم، این است که در غیر از «زید، بکر و عمرو» استعمال شده باشد و ... تا اینکه تخصیص اکثر لازم آید و استهجان پیدا کند و الّا احتمالات ادامه دارد.

مستدل: چه دلیلی دارید که از بین احتمالات مذکور «تمام الباقی» متعیّن است به عبارت دیگر، تعیین یک معنای مجازی، محتاج به معیّن و مرجّح است و ما هیچ‌گونه مرجّحی نسبت به «تمام الباقی» نداریم بلکه می‌دانیم «اکرم کلّ عالم» تخصیص خورده و فرضا در هزار عالم استعمال نشده امّا مرجّح و معیّنی نداریم که در چه چیز استعمال شده

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۷۶

و التّحقیق فی الجواب أن یقال: انّه لا ـ یلزم من التّخصیص کون العامّ مجازا. اما فی التّخصیص بالمنفصل، فلما عرفت من أنّه لا تخصیص أصلا، و أنّ أدوات العموم قد استعملت فیه، و ان کان دائرته سعة و ضیقا تختلف باختلاف ذوی الادوات [۶۲۱]، فلفظة «کلّ» فی مثل «کلّ رجل» و «کلّ رجل عالم» قد استعملت فی العموم [۶۲۲] و ان کان أفراد أحدهما[۶۲۳] بالاضافة الی الآخر[۶۲۴] بل فی نفسها فی غایة القلّة[۶۲۵] [۱].

لذا می‌گوئیم آن دلیل، مجمل است و احتمالات متعدّدی در آن جریان دارد و هیچ‌یک از آن‌ها بر دیگری رجحانی ندارد بنابراین، عام مخصّص، «یصیر مجملا و اذا صار مجملا لا یجوز التّمسّک به و لا یکون حجّة».

[۱]- تذکّر: نسبت به دلیل مذکور، جواب‌هائی داده شده که اینک به توضیح آن‌ها می‌پردازیم:

۱- مختار مصنّف رحمه اللّه: تحقیق در مسئله، این است: اصلا مبنای آن دلیل را قبول نداریم که اگر عامّی تخصیص خورد، لازمه‌اش مجازیّت و استعمال در غیر موضوع له باشد به عبارت دیگر: تخصیص عام به مخصّص متّصل یا منفصل، مستلزم مجازیّت نیست.

توضیح ذلک: الف: مخصّص «متّصل» اقسامی دارد و به عبارات مختلف

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۷۷

بیان می‌شود از جمله، اینکه بگویند: «اکرم کلّ عالم الا زیدا»، «اکرم کلّ عالم الّذی لا یکون فاسقا» یا «اکرم کلّ عالم الا الفسّاق منهم».

سؤال: در کدامیک از صور مذکور، مجازیّت پیدا شده؟

در آن موردی که جنبه وصف، مطرح است که مسئله، بسیار واضح است، اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ عالم»، آیا توصیف عالم به «عدالت» سبب می‌شود، لفظ «کل» در غیر موضوع له استعمال شود؟

خیر! در فصل قبلی بیان کردیم که کلمه «کل» تابع این است که از مدخولش چه چیز اراده شده، اگر مدخول آن، عالم مطلق باشد، لفظ «کل» تمام افراد عالم را شامل می‌شود.

آیا اگر مدخول کلمه «کل» موصوف به صفت «عدالت» باشد در لفظ «کل» تصرّفی شده؟

خیر! مدخول آن، یک موصوف و صفت- امر مقیّد- هست که در این صورت، لفظ «کل» فقط شامل همان افراد مقیّد می‌شود و دلالت بر عموم آن دارد پس: «کلمة کلّ وضعت لارادة استیعاب افراد المدخول»، امّا اینکه مدخولش چیست، ارتباطی به کلمه «کل» ندارد بلکه بستگی به این دارد که آیا مدخولش مطلق است یا مقیّد[۶۲۶].

حتّی در جمله «اکرم کلّ عالم الا زیدا» که استثنا مطرح است و مدخول «کل» تنها کلمه عالم نیست بلکه مدخولش عالم، به استثنای

زید می‌باشد، لفظ «کل» دلالت بر استیعاب و شمول افراد دارد.

نتیجه: در مخصّص «متّصل» اصلا مجازیّت، تصوّری ندارد.

تذکّر: همان‌طور که در آخر فصل قبل اشاره کردیم اصلا مخصّص «متّصل» را نباید

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۷۸

و اما فی المنفصل، فلانّ ارادهٔ الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فیه، و کون الخاصّ قرینهٔ علیه، بل من الممکن قطعا استعماله معه فی العموم قاعدهٔ. و کون الخاصّ مانعا عن حجّیّهٔ ظهوره تحکیما للنّصّ أو الاظهر علی الظّاهر، لا- مصادما لاصل ظهوره، و معه لا مجال للمصیر الی أنّه قد استعمل فیه مجازا کی یلزم الاجمال. لا یقال [۶۲۷]: هذا مجرّد احتمال، و لا- یرتفع به الاجمال، لاحتمال الاستعمال فی خصوص مرتبهٔ من مراتبه.

«مخصّص» نام‌گذاری کرد[۶۲۸] بلکه از قبیل «ضیّق فم الرّکیهٔ» می‌باشد[۶۲۹] و عمومی مطرح نیست تا تخصیص برآن، عارض شود بلکه از ابتدا متعلّق حکم «مقید» است یعنی: عالم عادل، عالم به استثنای فاسق و لذا در مخصّصات متّصل نباید توهّم نمود که تخصیص،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۷۹

فانّه یقال: مجرّد احتمال استعماله فیه لا یوجب اجماله بعد استقرار ظهوره فی العموم، و الثّابت من مزاحمته بالخاصّ انّما هو بحسب الحجّیّهٔ تحکیما لما هو الاقوی، کما أشرنا الیه آنفا. و بالجملهٔ: الفرق بین المتّصل و المنفصل و ان کان بعدم انعقاد الظّهور فی الاوّل الا فی الخصوص، و فی الثّانی الا فی العموم، الا أنّه لا وجه لتوهّم استعماله مجازا فی واحد منهما أصلا، و انّما اللازم الالتزام بحجّیّهٔ الظّهور فی الخصوص فی الاوّل، و عدم حجّیّهٔ ظهوره فی خصوص ما کان الخاص حجّهٔ فیه فی الثانی فتفطّن [۱].

مستلزم مجاز است.

[۱]- ب: عمده بحث ما در مخصّص «منفصل» است که: مولا ابتدا می‌گوید: «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقلّی می‌گوید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء».

آیا در فرض مذکور، اکرم «العلماء» در غیر معنای حقیقی استعمال شده و مانند استعمال اسد در رجل شجاع است یا اینکه اکرم «العلماء» در همان معنای حقیقی استعمال شده و اراده استعمالی مولا به اکرام تمام علما تعلّق گرفته لکن از نظر اراده جدّی و حقیقی مولا، تضییقی مطرح است؟

سؤال دیگر: اصلا چرا مولا به آن نحو مرادش را بیان می‌کند؟

جواب: روش تقنین و قانون‌گذاری، چنین است که ابتدا قانونی را به صورت عام بیان می‌کنند سپس تخصیص ۶۳۰] و تضییق در آن ایجاد می‌نمایند که این مسئله در مقام تقنین، یک روش عقلائی هست بنابراین: هنگام جعل حکم و قانون از نظر اراده استعمالی، حکم به اکرام تمام علما تعلّق گرفته لکن از جهت اراده جدّی، تضییقی در دائره حکم ایجاد شده و تخصیص، تصرّف در اراده جدّی هست نه اراده استعمالی.

به عبارت دیگر: در باب جملات و الفاظ با دو مسئله، مواجه هستیم: الف: ظواهر الفاظ. ب: حجّیّت ظواهر.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۸۰

متکلّمی که لفظی را استعمال می‌نماید، ابتدا محاسبه می‌کند که فلان لفظ از نظر لغت و معنای حقیقی در چه چیز ظهور دارد سپس حجّیّت ظهور، مطرح می‌شود و می‌گوئیم فلان معنای «ظاهر» را بر متکلّم تحمیل و به کلامش احتجاج می‌نمائیم و می‌گوئیم شما

فلان «ظاهر» را اراده نمودید پس: ظهور، مربوط به لفظ و حجّیّت ظهور، مربوط به متکلّم است.

در محلّ بحث، یک ظهور، مطرح است و یک حجّیّت ظهور.

ما مدّعی هستیم که «اکرم کلّ عالم» مسلّما دلالت بر عموم دارد امّا از نظر حجّیّت آن ظهور، گرفتار یک دلیل اقوا و حاکمی به نام «لا ـ تکرم الفسّاق من العلماء» هست که حجّیّت را از ظهور اکرم العلماء، نسبت به عالم فاسق سلب نموده زیرا خاص، نسبت به عام «نص» یا «اظهر» هست به عبارت دیگر «خاص» در خروج فاسق، یک حجّت اقوا هست و حجّت غیر اقوا را مغلوب نموده.

سؤال: در چه مقدار آن را مغلوب نموده؟

جواب: در همان مقدار مورد تنازع، یعنی: عالم فاسق که اکرم العلماء دلالت بر وجوب اکرامش دارد امّا لا تکرم الفسّاق، دالّ بر عدم وجوب اکرام او هست و چون خاص، حجّت اقوا هست، مانع حجّیّت ظهور غیر اقوا- اکرم کلّ عالم- نسبت به عالم فاسق شده و در نتیجه، اکرم کلّ عالم، مغلوب شده و نسبت به عالم فاسق نتوانسته، حجّیّت پیدا کند امّا اگر از مورد مخصّص صرف‌نظر نمودیم و با عالمی مواجه شدیم که عادل هست ۶۳۱] لکن جهتی در او تحقّق دارد که ما تردید پیدا کردیم، وجوب اکرام دارد یا نه در برابر حجّیّت «اکرم کلّ عالم ۶۳۲]» چه دلیل اقوائی وجود دارد که نتواند حجّیّت پیدا کند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۸۱

و قد أجیب عن الاحتجاج بأنّ الباقی أقرب المجازات. و فیه: أنه لا ـ اعتبار فی الاقربیّة بحسب المقدار، و انّما المدار علی الاقربیّة بحسب زیادة الانس النّاشئة من کثرة الاستعمال [۱].

نتیجه: ظهور اکرم کلّ عالم به قوّت خود باقی هست و دلیل مخصّص از نظر «حجّیّت» با آن منازعه دارد امّا از نظر اصل «ظهور» و دلالت لفظی و استعمال در معنای حقیقی، هیچ‌گونه معارضه‌ای بین «اکرم کلّ عالم» و «لا تکرم الفسّاق من العلماء» مطرح نیست پس چگونه می‌توان لا تکرم الفسّاق را قرینه گرفت که «اکرم کلّ عالم» در غیر موضوع له خود استعمال شده.

استعمال، مربوط به عالم ظهور است و «لا تکرم الفسّاق» با اصل ظهور «اکرم کلّ عالم» تعارضی ندارد بلکه با حجّیّت ظهور، معارض است لذا در حجّیّت، مغلوب واقع می‌شود آن‌هم نسبت به مورد مخصّص امّا نسبت به ما عدا و غیر از مورد مخصّص، نقصی در حجّیّت ظهور «اکرم کلّ عالم» تصوّر نمی‌شود.

خلاصه: پاسخ کسانی که عام را نسبت به ما عدا و غیر مورد مخصّص مجمل و غیر قابل تمسّک دانسته‌اند، واضح شد پس تخصیص ۶۳۳]، مستلزم مجازیّت نیست.

[۱]- ۲- جواب دیگری که از احتجاج ۶۳۴] مذکور داده شده این است که: قبول داریم تخصیص عام، مستلزم مجازیّت است و مجازات، مراتب متعدّدی دارد لکن ما عدا و غیر مورد مخصّص- تمام الباقی- از بین مجازات، دارای امتیازی هست که قرینه می‌شود عام را بر «تمام الباقی» حمل نمائیم و امتیاز مذکور اقربیّت «تمام الباقی» می‌باشد که مرجّح و معیّن آن مجاز است.

مصنّف رحمه اللّه: آیا اقربیّت مذکور از جهت کمّیّت و مقدار است یا از نظر انس و آشنائی ذهن؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۸۲

و فی تقریرات بحث شیخنا الاستاد قدّس سرّه فی مقام الجواب عن الاحتجاج ۶۳۵] ما هذا لفظه: «و الاولی أن یجاب بعد تسلیم مجازیّة الباقی بأنّ دلالة العام علی کلّ فرد من أفراده غیر منوطة بدلالته علی فرد آخر من أفراده و لو کانت دلالة مجازیّة، اذ هی بواسطة عدم شموله للافراد المخصوصة، لا بواسطة دخول غیرها فی مدلوله فالمقتضی للحمل علی الباقی موجود و المانع مفقود، لانّ المانع فی مثل المقام انّما هو

شما درصـدد هستید بگوئید که فرضا اگر عامّی دارای صد فرد هست امّا ده فردش از تحت آن عام، خارج شد، نود فرد دیگر- تمام الباقی- نسبت به صـد، اقربیّت دارد به عبارت دیگر: وقتی نود را با صد بسـنجیم، اقربیّت آن بیش از هشـتاد یا هفتاد، نسبت به صـد می‌باشد.

اشـکال ما- مصـنّف- این است که اقربیّت کمّی چه ارتباطی به مقام ظهور و دلالت لفظ دارد در دلالت لفظ باید «انس» مطرح باشد که آن‌هم از کثرت اسـتعمال ناشـی می‌شود یعنی: اگر لفظی «کثیرا» در یک معنا اسـتعمال شد[۶۳۶]، کثرت انس، حاصـل می‌شود و زیادی انس، موجب اقربیّت است پس: اقربیّت از نظر مقدار و کمّیّت اثری ندارد.

نتیجه: اگر منظور شـما- مجیب- اقربیّت کمّی هست، اثری برآن مترتّب نمی‌شود یعنی: اصل اقربیّت را قبول داریم لکن کبرای قضیّه را از شـما نمی‌پـذیریم ۶۳۷] و اگر منظورتـان از اقربیّت، اقربیّت به‌معنـای آشـنائی ذهن و کـثرت انس است- که منشأ آن، کـثرت استعمال می‌باشد- ما صـغرای قضـیّه را از شـما نمی‌پذیریم که: به چه دلیل، عام «کثیرا» در «تمام الباقی» اسـتعمال می‌شود به عبارت دیگر به چه دلیـل، ارتبـاط و انس آن بـا لفـظ، بیشتر از سـائر مراتب مجاز و سائر احتمالات است لـذا در یک صورت، صـغرا ممنوع است و در فرض دیگر، کبرا.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۸۳

ما یوجب صرف اللفظ عن مدلوله، و المفروض انتفاؤه بالنّسبهٔ الی الباقی، لاختصاص المخصّص بغیره، فلو شکّ فالاصل عدمه» انتهی موضع الحاجهٔ [۱].

نقد و بررسی فرمایش شیخ اعظم در «تقریرات»[۶۳۸]

[۱]- ۳- جواب دیگر از احتجـاج نـافین، این است که: فرض کنیـد تخصـیص عـام، مسـتلزم مجـازیّت است لکن «تمام الباقی» دارای خصوصیّتی می‌باشد که:

آن عـام که دلالـت بر عمـوم داشت، لازمه دلالـتش بر عمـوم، این بود که شامـل عمرو، بکر، خالـد و ... می‌شـد یعنی بر هریـک از افرادش مستقلّا شامل می‌شد بدون اینکه شمول و دلالتش بر افراد، ارتباطی به هم داشته باشد به عبارت دیگر: وقتی عام، شامل عمرو می‌شـد به خـاطر این نبود که شامل بکر شـده و همچنین شـمولش نسبت به خالـد به خاطر این نبود که شامل عمرو شـده، بلکه تمام افراد در یک سـطح، مشـمول عام هستند لکن مخصّصی از ناحیه مولا صادر شده و نقش تخصیص مذکور، این است که مانع دلالت و شمول عام، نسبت به مورد مخصّص و زید شده و شما- مستدل- هم می‌گوئید عدم دلالتش بر زید، مستلزم مجازیّت است ۶۳۹] ما هم فرضا قبول می‌کنیم لکن نکته کلام ما این است که مجازیّت برای عدم دلالت و عدم شـمول، نسبت به زید است امّا شمول عام، نسبت به عمرو، بکر و خالد چه نقصی دارد؟

مقتضـی شـمول و دلالت، نسبت به تمام افراد، موجود است لکن یک مانع قوی به نام مخصّص- لا تکرم زیدا- زید را از تحت عام، خارج نموده امّا نسبت به شمول و دلالت بر سائر افراد- تمام الباقی- نقصی وجود ندارد.

آیا دلالت و شمول عام، نسبت به بکر، ارتباطی به دلالت بر زید داشت و آیا دلالت عام بر افرادش ارتباطی به یکدیگر دارد؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۸۴

قلت: لا یخفی أنّ دلالته علی کلّ فرد انّما کانت لاجل دلالته علی العموم و الشّمول، فاذا لم یستعمل فیه و استعمل فی الخصوص کما هو المفروض مجازا، و کان ارادهٔ کلّ واحد من مراتب الخصوصیّات ممّا جاز انتهاء التّخصیص الیه ۶۴۰]، و استعمال العامّ فیه مجازا ممکنا کان تعیین [تعیّن بعضـها بلا معیّن ترجیحا بلا مرجّح، و لا مقتضـی لظهوره فیه، ضـرورهٔ أنّ الظّهور اما بالوضع، و امّا بالقرینهٔ، و

المفروض أنّه لیس بموضوع له، و لم یکن هناک قرینهٔ، و لیس له موجب آخر، و دلالته علی کلّ فرد علی حدهٔ حیث کانت فی ضمن دلالته علی العموم لا توجب ظهوره فی تمام الباقی بعد عدم استعماله فی العموم اذا لم تکن هناک قرینهٔ علی تعیینه. فالمانع عنه و ان کان

خیر! کأنّ دلالت بر هریک، مستقل بود منتها نسبت به زید، یک مانع قوی محقّق شد و زید را از مشمولیّت عام خارج نمود و مانع مذکور، سبب شد، عام، عنوان مجازیّت پیدا کند امّا دلالتش نسبت به سائر افراد از جهت مقتضی، هیچ‌گونه نقصی ندارد و چنانچه شما احتمال می‌دهید مخصِّص و مانعی مطرح باشد، در مواردی که مکلّف، احتمال وجود مانع بدهد اصالت عدم مانع، مشکل را حل می‌کند پس مقتضی، موجود است و اصالت عدم مانع هم وجود مانع را نفی می‌کند[۶۴۱] پس چرا عام، نسبت به سائر افراد- تمام الباقی- دلالت و شمول نداشته باشد؟

خلاصه فرمایش شیخ اعظم رحمه اللّه: در عام، دلالات، ارتباطی به یکدیگر ندارند، عام از نظر شمول، نسبت به افراد، دارای مقتضی هست و یک فرد قطعا از آن خارج شده امّا شما نسبت به افراد مشکوک التّخصیص در وجود مانع، تردید دارید، اصالت عدم مانع، ضمیمه آن مقتضی می‌شود و دلالت عام، نسبت به سائر افراد، کامل می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۸۵

مدفوعا بالاصل، الا أنّه لا مقتضی له بعد رفع الید عن الوضع. نعم ۶۴۲] انّما یجدی اذا لم یکن مستعملا الا- فی العموم کما فیما حقّقناه فی الجواب، فتأمّل جیّدا [۱].

---

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: نمی‌توان بیان شیخ اعظم قدّس سرّه را پذیرفت.

توضیح ذلک: شما- شیخ اعظم- فرمودید: مقتضی شمول و دلالت عام، نسبت به تمام افراد، موجود است لکن سؤال ما این است که مقتضی، کدام است؟

مقتضی، این است که «اکرم کلّ عالم» دلالت بر عموم نماید و شامل عمرو، بکر، خالد و ... بشود امّا اگر گفتید لازمه تخصیص، این است که «اکرم کلّ عالم» در عموم استعمال نشده ۶۴۳] در این صورت، چگونه می‌گوئید عام، اقتضای شمول، نسبت به «کلّ فرد» را دارد اقتضای شمول، نسبت به «کلّ فرد» فرع بر این است که در عموم استعمال شده باشد و مثلا شامل تمام صد فرد بشود امّا اگر گفتید «اکرم کلّ عالم» مفاد و لازمه‌اش این است که بعد از تخصیص درصد عالم استعمال نشده پس در چه چیز استعمال شده؟

شما که می‌فرمائید وقتی «زید» از تحت عام، خارج شد، عامّ مذکور در نود و نه عالم استعمال شده، چه مزیّت و مرجّحی برای آن نود و نه فرد هست ۶۴۴]؟- و لا مقتضی لظهوره

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۸۶

فیه ۶۴۵] ضرورهٔ[۶۴۶] انّ الظّهور امّا بالوضع و امّا بالقرینهٔ و المفروض انّه لیس بموضوع ...-

اگر بگوئید نود و نه فرد هم در ضمن صد فرد بوده، جواب ما این است که «صد» عالم که مستعمل فیه نبود.

امّیا طبق پاسخ ما که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم، گفتیم از ابتدا مستعمل فیه، صد عالم است گرچه پنجاه نفر هم به وسیله مخصّص از تحت عام، خارج شود، «تخصیص» در استعمال و مستعمل فیه اثری ندارد.

شما- شیخ اعظم رحمه اللّه- که از مستدل پذیرفتید، تخصیص، مستلزم مجازیّت است و معنای مجازیّت، این است که عام درصد فرد استعمال نشده پس در چه چیز استعمال گشته؟ بنابراین، مسئله اجمال مطرح می‌شود و ...

به عبارت دیگر: شما که فرمودید دلالات در یک ردیف و مقتضی در تمام افراد، موجود است منتها در خصوص زید، مانع، مطرح

است و نسبت به افراد دیگر در وجود مانع تردید داریم لذا به اصالت عدم مانع تمسّک می‌کنیم، آن بیان، صحیح نیست زیرا اشکال ما این است که به چه دلیل، مقتضی در تمام افراد، موجود است، مقتضی در صورتی محقّق است که عام در «عموم» استعمال شده باشد درحالی‌که فرض مسئله، در موردی است که «لم یستعمل فی العموم» و لذا شما مجازیّت را پذیرفتید پس مقتضی دلالت و شمول، کدام است؟

نتیجه: طبق بیان شما اگر ما نسبت به عمرو تردید نمائیم که مخصّصی مطرح هست یا نه، شکّ ما مربوط به وجود و عدم مانع نیست تا به اصالت عدم مانع تمسّک نمائیم بلکه

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۸۷

فصل: اذا كان الخاصّ بحسب المفهوم مجملا بأن كان دائرا بين الاقل و الاكثر و كان منفصلا، فلا يسرى اجماله الى العام، لا حقيقة، و لا حكما، بل كان العام متّبعا فيما لا يتّبع فيه الخاصّ، لوضوح أنّه حجّة فيه بلا مزاحم أصلا، ضرورة أنّ الخاصّ انّما يزاحمه فيما هو حجّة على خلافه تحكيما للنّصّ أو الاظهر على الظّاهر، لا فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى [۱].

تردید ما نسبت به اصل مقتضی هست که آیا «اکرم کلّ عالم» بعد از تخصیص، شامل عمرو می‌شود یا نه و اگر نسبت به مقتضی تردید داشته باشیم، دلیلی وجود ندارد تا شکّ ما را برطرف نماید لذا به نظر ما، فرمایش شیخ اعظم رحمه اللّه قابل قبول نیست و باید همان جواب اوّل را پذیرفت یعنی: اصلا تخصیص عام، مستلزم مجازیّت نیست و عام در معنای حقیقی خودش ظهور وضعی دارد و ...

آیا اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند یا نه؟ «مخصّص مجمل»

[شبهه مفهومیه

[۱]- گاهی برای عام، مخصّصی بیان می‌کنند که از نظر «مفهوم» اجمال دارد یعنی:

مقصود متکلّم در مورد مخصّص برای ما مبهم و مجمل است، ضمنا اجمال و ابهام بر دوگونه است:

الف: گاهی مقصود متکلّم، بین اقلّ و اکثر، مردّد است که در این موارد، یک قدر متیقّن وجود دارد که مسلّما مورد اراده مولا هست و یک زائد و اکثر که مردّد است.

مثال: فرضا مولا- فرموده: «اکرم کلّ عالم و لا- تکرم الفسّاق من العلماء» لکن «فاسق» مفهوما برای ما اجمال دارد، نمی‌دانیم آیا خصوص مرتکب گناه کبیره است یا اینکه اعمّ از مرتکب کبیره و صغیره می‌باشد بنابراین، مرتکب کبیره، قدر متیقّن و مرتکب صغیره، مشکوک است و نمی‌دانیم مراد مولا هست یا نه.

ب: گاهی هم تردید، بین متباینین هست مثلا نمی‌دانیم آیا مراد متکلّم، این فرد است یا آن فرد و نوع دیگر.

مثال: مولا فرموده: «اکرم کلّ عالم و لا تکرم زیدا العالم» لکن در میان علما دو فرد به

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۸۸

نام زید داریم یکی زید بن بکر و دیگری زید بن عمرو پس با وجود خطاب مذکور، تردید، بین متباینین است و قدر متیقّنی هم ندارد بنابراین، مخصّص در فرض مذکور، اجمال مفهومی دارد و تردید هم بین متباینین است.

خلاصه: در محلّ بحث گاهی تردید، بین متباینین و گاهی بین اقلّ و اکثر[۶۴۷] می‌باشد.

تذکّر: در دو فرض مذکور، گاهی مخصّص، متّصل است و گاهی منفصل پس در حقیقت، چهار صورت به این نحو، محلّ بحث

است:

۱- مخصّص، منفصل و تردید، بین اقلّ و اکثر. ۲- مخصّص، منفصل و تردید، بین متباینین. ۳- مخصّص، متّصل و تردید، بین اقلّ و اکثر. ۴- مخصّص، متّصل و تردید، بین متباینین.

حکم صورت اوّل ۶۴۸]: در فرض مذکور، اجمال مخصّص، هیچ نقصی نسبت به عموم عام وارد نمی‌کند و در مورد مرتکب صغیره به عموم عام تمسّک می‌نمائیم زیرا دلیل مخصّص در مقداری که خودش در آن، حجّیّت دارد، نسبت به عام اقوا[۶۴۹] هست و باید خودش دلالت نماید به عبارت دیگر: اگر فاسق «مفهوما» بین اقلّ و اکثر، مردّد شد، دلیل مخصّص، نسبت به قدر متیقّن آن- یعنی: مرتکب کبیره- حجّیّت دارد امّا آیا نسبت به

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۸۹

و ان لم يكن كذلك بأن كان دائرا بين المتباينين مطلقا[۶۵۰] أو بين الاقلّ و الاكثر فيما كان متصلا، فيسرى اجماله اليه حكما فى المنفصل المردّد بين المتباينين، و حقيقة فى غيره ۶۵۱]. أمّا الاوّل ۶۵۲]، فلانّ العامّ على ما حقّقناه كان ظاهرا فى عمومه الا أنّه لا يتّبع ظهوره فى واحد من المتباينين الّذين علم تخصيصه بأحدهما. و أمّا الثّانى ۶۵۳]، فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام، لاحتفاف الكلام بما يوجب احتماله لكلّ واحد من الاقلّ و الاكثر، أو لكلّ واحد من المتباينين لكنّه ۶۵۴] حجّة فى الاقلّ، لانّه المتيقّن فى البين.

زائد و اکثر- مرتکب صغیره- هم حجّت است؟

آیا اگر عنوانی در دلیل، اخذ و بین اقلّ و اکثر، مردّد شد، می‌تواند نسبت به زائد، حجّیّت داشته باشد؟

خیر! پس «لا تکرم الفسّاق من العلماء» نسبت به مرتکب صغیره حجّیّت ندارد و فرض مسئله، این است که «اکرم کلّ عالم» در «کلّ عالم» استعمال شده لذا عامّ مذکور در مورد مرتکب صغیره حجّیّت دارد و حجّیّتش «بلا مزاحم» هست زیرا دلیل مخصّص، نسبت به قدر متیقّن، حجّیّت دارد نه در زائد و اکثر.

خلاصه: اگر مخصّص، منفصل و تردید، بین اقلّ و اکثر باشد، اجمالش به عام سرایت نمی‌کند.- لا حقیقةً[۶۵۵] و لا حکما.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۹۰

فانقدح بذلك الفرق بين المتّصل و المنفصل، و كذا فى المجمل بين المتباينين و الاكثر و الاقل فلا تغفل [۱].

---

[۱]- تذکّر: اکنون باید حکم سه فرض باقی‌مانده را بیان کنیم که دو صورتش دارای یک حکم و صورت دیگر آن، حکم جداگانه‌ای دارد.

حکم فرض دوّم: صورت دوّم، این است که: مخصّص، منفصل و تردید، بین متباینین می‌باشد.

مثال: مولا ابتداء فرموده: «اکرم کلّ عالم» امّا بعدا به دلیل مستقل گفته است «لا تکرم زیدا العالم» لکن دو عالم به نام «زید» داریم و نمی‌دانیم مقصود متکلّم کدام یک از آن‌ها هست.

در فرض مذکور، نفس مخصّص، یک دلیل مستقل و دارای اجمال هست زیرا مولا بیان ننموده که مقصودم زید بن بکر است یا زید بن عمرو لذا نمی‌توان به مخصّص تمسّک کرد پس نفس مخصّص «حقیقتا» اجمال دارد.

سؤال: آیا اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند یا نه و برفرض سرایت آیا عام «حقیقتا» مجمل می‌شود یا «حکما»[۶۵۶]؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه حدّ وسط را انتخاب نموده و فرموده‌اند: اجمال دلیل مخصّص منفصل، «حکما» به عام سرایت می‌کند نه «حقیقتا» و علّتش همان است که قبلا هم بیان کرده‌ایم: اگر عامّی به مخصّص منفصل تخصیص بخورد در همان موضوع له و معنای حقیقی خود استعمال می‌شود، در فرض مذکور، مقصود از عام، «کلّ عالم» می‌باشد و در همان معنای حقیقی ظهور دارد لذا اگر

مخصّص، مجمل شد، ضربه‌ای به ظهور عام

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۹۱

وارد نمی‌شود و بدیهی است که ظهور در برابر اجمال و مجمل در مقابل مبیّن قرار دارد، اگر دلیلی در معنائی ظهور پیدا کرد می‌توان گفت «فهذا لیس بمجمل» و چون «اکرم کلّ عالم» در «کلّ عالم»، ظهور دارد لذا حقیقتا برای آن، اجمال، مطرح نیست.

سؤال: درعین‌حال که عام حقیقتا اجمال ندارد آیا در مثال مذکور که مولا به صورت مخصّص منفصل فرموده «لا تکرم زیدا العالم» و یکی از آن دو «زید» را به نحو اجمال از تحت عام خارج نموده، می‌توان به عموم عام که دارای ظهور است، تمسّک نمود یا نه به عبارت دیگر آیا درعین‌حال که ظهور دارد، دارای حجّیّت هم هست یا نه؟

مصنّف رحمه اللّه: عامّ مذکور حجّیّت ندارد زیرا علم اجمالی داریم که یک «زید» از عام خارج شده و علم اجمالی نسبت به اینکه عام درباره «زید» حجّیّت ندارد، مانع حجّیّت عام می‌شود- مانند همان علم اجمالی در باب تکالیف- پس اثر علم اجمالی مزبور، این است که به نحو اجمال می‌دانیم یک «زید» از تحت عام، خارج شده و مراد جدّی مولا نیست بنابراین «اکرم کلّ عالم» حقیقتا اجمال ندارد چون ظهور آن، محفوظ است و عام در غیر موضوع له استعمال نشده «فهذا ظاهر غیر مجمل» لکن اثر و حکم اجمال برآن مترتّب می‌شود و برای احراز حکم زید نمی‌توان به عام تمسّک نمود زیرا علم اجمالی داریم که یکی از آن دو «زید» از عام، خارج شده و هیچ‌گونه مرجّحی مطرح نیست لذا نسبت به حکم آن دو نفر[۶۵۷] به «لا تکرم زیدا العالم» نمی‌توان تمسّک نمود و همچنین نمی‌توان به عام تمسّک کرد لذا تعبیر ما در قسم مذکور، این است که: اجمال دلیل مخصّص منفصل «حقیقتا» به عام سرایت نمی‌کند بلکه نتیجه، اثر و حکم اجمال برآن مترتّب می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۹۲

حکم فرض سوّم و چهارم: اگر مخصّص، متّصل باشد و مفهوما اجمال پیدا کند، اجمالش به عام هم سرایت می‌کند خواه تردید، بین اقلّ و اکثر باشد یا بین متباینین زیرا مخصّص متّصل در برابر عام، یک دلیل مستقل نیست و قبلا هم بیان کردیم که اصلا نباید بر مخصّص متّصل عنوان «مخصّص» اطلاق نمود بلکه مخصّص متّصل از قبیل «ضیّق فم الرّکیهٔ»[۶۵۸] می‌باشد و درحقیقت، بیش از یک دلیل نداریم و چنانچه قسمتی از آن، مجمل شود، تمام دلیل اجمال پیدا می‌کند.

اینک به توضیح آن دو فرض می‌پردازیم: الف: مخصّص، متّصل ۶۵۹] و تردید، بین اقلّ و اکثر: مولاـ فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و شما می‌دانید که مرتکب کبیره از تحت عام، خارج است امّا نسبت به مرتکب صغیره تردید دارید که آیا او هم فاسق است یا نه به عبارت دیگر: شما فقط با یک دلیل، مواجه هستید و نمی‌دانید که آیا مرتکب صغیره، عالم غیر فاسق هست یا نه لذا به کدام دلیل می‌توانید، تمسّک کنید؟

آیا اگر شما تردید نمائید که فلان فرد، عالم است یا نه می‌توانید به عام تمسّک نمائید؟

اگر نمی‌دانید که عنوان عالم بر زید، منطبق است یا نه نمی‌توان به عام تمسّک نمود، در فرض مسئله هم که عنوان عالمیّت، محرز می‌باشد لکن وصف غیر فاسق نبودن، محرز نیست و از جهت مفهوم اجمال دارد، نمی‌توان به عام و «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» تمسّک نمود[۶۶۰].

بخلاف فرض اوّل که مخصّص، منفصل و تردید بین اقلّ و اکثر بود و اجمال به

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۹۳

عام سرایت نمی‌کرد، در محلّ بحث ۶۶۱] که مخصّص متّصل اجمال دارد، عام هم مجمل می‌شود و اجمالش حقیقی است یعنی شما نمی‌دانید آیا مرتکب صغیره، تحت عموم عام هست یا نه و در نتیجه نمی‌توان حکم مورد شک را از دلیل استفاده کرد.

ب: مخصّص، متّصل و تردید، بین متباینین: مولا فرموده: «اکرم کل عالم الا زیدا» لکن در میان علما دو فرد به نام زید داریم یکی به

نام زید بن بکر و دیگری به نام زید بن عمرو و نمی‌دانیم مقصود مولا کدام فرد است.

در فرض مذکور، اجمال مخصِّص به عام هم سرایت می‌کند[۶۶۲] و نمی‌توان وجوب اکرام زید را از «اکرم کلّ عالم» استفاده کرد زیرا مستثنا و مستثنا منه دو جمله مستقل نیست بلکه یک جمله هست و عالمی که غیر از زید باشد، وجوب اکرام دارد امّا فعلا که دو عالم به نام زید داریم، وجوب اکرام هیچ‌کدام را نمی‌توان از عامّ مذکور استفاده نمود و چنانچه دلیل دیگری مطرح باشد به آن رجوع می‌کنیم و الّا از طریق رجوع به اصول عملیّه باید حکم مسئله را مشخّص نمود.

جمع‌بندی: حکم صور چهارگانه مذکور چنین شد: الف: در فرض اوّل، اجمال مخصِّص به عام سرایت نمی‌کند- لا حقیقتا و لا حکما.

ب: در فرض دوّم، اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند- حکما لا حقیقتا.

ج: در فرض سوّم و چهارم، عام «حقیقتا» مجمل می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۹۴

و أمّا اذا کان مجملا بحسب المصداق ۶۶۳] بأن اشتبه فرد و تردد بین أن یکون فردا له أو باقیا تحت العامّ، فلا کلام فی عدم جواز التّمسک بالعام لو کان متّصلا به، ضرورة عدم انعقاد ظهور للکلام الا فی الخصوص کما عرفت [۱].

«شبهه مصداقیّه»

[۱]- تذکّر: آنچه را تاکنون در این فصل خوانده‌ایم در موردی بود که دلیل مخصِّص، «مفهوما» اجمال داشت یعنی مقصود متکلّم برای ما مشخّص نبود لکن بحث فعلی در موردی است که دلیل مخصّص مفهوما مشخّص است امّا از نظر «مصداق» خارجی برای ما تردید پیدا شده و به اصطلاح علمی، بحث قبلی، شبهه مفهومی بود و اینک درباره شبهه مصداقی بحث می‌کنیم.

توضیح ذلک: در شبهه مصداقیّه، دو فرض، محلّ بحث است یعنی: گاهی مخصِّص، متّصل است و گاهی منفصل که اینک به بیان آن دو صورت می‌پردازیم.

الف: در مخصِّص متّصل: مثلا مولا فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و منظور از فاسق برای ما مشخّص است فرضا می‌دانیم مرتکب گناه کبیره و صغیره- هر دو- فاسق هستند و می‌دانیم زیدی که خارجا با او معاشرت داریم، «عالم» هست لکن نمی‌دانیم آیا او فاسق می‌باشد یا نه به عبارت دیگر نمی‌دانیم آیا مخفیانه مرتکب گناه شده یا نه پس در مفهوم «فاسق» تردید نداریم بلکه تردید ما در این جهت است که آیا از زید عالم خارجی، فسقی صادر شده یا نه، همان‌طور که نوعا تردید ما نسبت به عدالت افراد به نحو شبهه مصداقی می‌باشد و چنین نیست که مفهوم عدالت برای ما مشخّص نباشد بلکه نمی‌دانیم آیا زید، عادل است یا نه؟

سؤال: آیا در فرض مسئله که مولا فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و نمی‌دانیم آیا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۹۵

و أمّا اذا کان منفصلا عنه، ففی جواز التّمسک به خلاف، و التّحقیق عدم جوازه، اذ غایة ما یمکن أن یقال فی وجه جوازه، أنّ الخاصّ انّما یزاحم العامّ فیما کان فعلا حجّة فیه و لا یکون حجّة فیما اشتبه أنّه من أفراده، فخطاب «لا تکرم فسّاق العلماء» لا یکون دلیلا علی حرمة اکرام من شکّ فی فسقه من العلماء، فلا یزاحم مثل «أکرم العلماء» و لا یعارضه، فانّه یکون من قبیل مزاحمة الحجّة[۶۶۴] بغیر الحجّة[۶۶۵]، و هو فی غایة الفساد، فانّ الخاصّ و ان لم یکن دلیلا فی الفرد المشتبه فعلا، الا أنّه یوجب اختصاص حجّیّة العامّ فی غیر عنوانه من الافراد، فیکون «أکرم العلماء» دلیلا و حجّة فی العالم

زید عالم خارجی، فاسق است یا نه می‌توان به عامّ مذکور تمسّک نمود یا نه؟

جواب: خیر!- ضرورهٔ عدم انعقاد ظهور للکلام الا فی الخصوص کما عرفت- زیرا از ابتدا ظهور برای عالم غیر فاسق، منعقد شده، فرضا می‌دانیم زید، عالم است امّا نسبت به تحقّق وصف تردید داریم و تا وقتی عنوان موضوع دلیل، احراز نشود، نمی‌توان به عام تمسّک نمود پس مسلّما و بلا اشکال تمسّک به عام، جائز نیست.

اگر شما تردید پیدا می‌کردید که زید، عالم هست یا نه آیا می‌توانستید به عام تمسّک کنید؟ خیر! در فرض فعلی هم که تردید شما در خصوصیّت وصف است ابتدا باید احراز نمائید که «هذا عالم غیر فاسق» تا بتوانید به «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» تمسّک نمائید.

خلاصه: تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص متّصل، بلا اشکال، جائز نیست لکن فرض مذکور محلّ نزاع نمی‌باشد بلکه صورت بعدی- مخصّص منفصل- محلّ کلام است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۹۶

غیر الفاسق، فالمصداق المشتبه و ان کان مصداقا للعامّ بلا کلام، الا أنّه لم یعلم أنّه من مصادیقه بما هو حجّهٔ، لاختصاص حجّیّته بغیر الفاسق.

و بالجملهٔ: العامّ المخصّص بالمنفصل و ان کان ظهوره فی العموم کما اذا لم یکن مخصّصا، بخلاف المخصّص بالمنفصل کما عرفت، الا أنّه فی عدم الحجّیّهٔ الا فی غیر عنوان الخاصّ مثله، فحینئذ یکون الفرد المشتبه غیر معلوم الاندراج تحت احدی الحجّتین، فلا بدّ من الرّجوع الی ما هو الاصل فی البین هذا اذا کان المخصّص لفظیّا [۱].

---

[۱]- ب: در مخصّص منفصل: مثلا مولا فرموده: «اکرم العلماء» یا «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقل و مخصّص منفصل می‌گوید «لا تکرم الفسّاق من العلماء» و منظور از «فاسق» برای ما مشخّص است لکن تردید ما در یک جهت خارجی هست که آیا بر زید عالم، عنوان فاسق، منطبق است یا نه- از جهت اینکه آیا مرتکب فسق شده یا نه.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان به عام تمسّک نمود یا نه؟

جواب: «ففی جواز التمسک به خلاف»[۶۶۶].

مسئله، محلّ خلاف است لکن به نظر مصنّف، تحقیق مطلب، این است که تمسّک به عام، جائز نیست که اینک به بیان دلیل «مجوّزین» می‌پردازیم.

شما- مصنّف- فرمودید در مثال مذکور «اکرم کلّ عالم»، در «عموم» ظهور دارد، در معنای حقیقی استعمال شده و در همان معنا هم حجّیّت دارد منتها در آن مقداری که گرفتار حجّت اقوا شده نمی‌توان به عام تمسّک نمود امّا در موردی که حجّت اقوا نتوانست دخالت و دلالت داشته باشد، عموم، «بلا مزاحم و بلا معارض» هست و اتّفاقا

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۹۷

در محلّ بحث، مسئله به همان کیفیّت است زیرا نسبت به زید که در عدالت و فسقش تردید داریم به «لا تکرم الفسّاق» نمی‌توان تمسّک نمود چون اگر در موضوع دلیلی تردید نمائیم، نمی‌توان به نفس آن دلیل تمسّک کرد یعنی «لا تکرم الفسّاق» نمی‌تواند وضع زید مشکوک العدالت و الفسق را مشخص کند لذا وقتی دلیل اقوا[۶۶۷] نتوانست شامل فرد مشکوک شود حجّیّت و ظهور عام- در عموم- چه نقصانی دارد که شامل زید نشود لذا می‌گوئیم مشمولیّت زید عالم برای عموم، قطعی هست و حجّیّت عموم درباره او مسلّم است و حجّت اقوا نمی‌تواند شامل آن فرد شود پس مانعی ندارد که نسبت به زید مشکوک العدالت و الفسق به «اکرم کلّ عالم» تمسّک نمود و در نتیجه گفت: تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص منفصل مانعی ندارد.

قوله: «... و هو فی غایهٔ الفساد».

مصنّف رحمه اللّه: تمسّک به عام- و همچنین تمسّک به مخصّص- در شبهه مصداقیّه مخصّص منفصل، جائز نیست ۶۶۸].
تذکّر: مصنّف رحمه اللّه بین مخصّص لفظی و لبّی، تفصیل قائل شدند لکن فعلا بحث ما در موردی است که مخصّص، لفظی باشد یعنی دو لفظ و دو کلام از مولاـ صادر شده، ابتدا فرموده «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقل فرموده «لاـ تکرم الفسّاق من العلماء[۶۶۹]».

سؤال: چرا در محلّ بحث نمی‌توان به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسّک نمود و حکم

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۹۸

زید مشکوک الفسق را از آن استفاده کرد به عبارت دیگر: چه قصوری در عام هست که نمی‌توان به آن تمسّک نمود؟
شما- مصنّف- فرمودید عام در عموم ظهور دارد، در معنای حقیقی و موضوع له استعمال شده و در هر موردی که ظهور، محقّق باشد می‌توان به اصالت الظّهور که معنایش حجّیّت ظهور است، تمسّک نمود یعنی: ظاهر کلام برای عبد و مولاـ حجّیّت دارد و انسان می‌تواند به ظواهر کلام، استناد و احتجاج نماید به عبارت دیگر در عالمیّت زید که تردیدی نیست لکن فسق او مشکوک است پس چرا نمی‌توان به «اکرم کلّ عالم» یا «اکرم العلماء» تمسّک نمود؟
جواب: نکته و علّتش این است که عام در تمام افراد و مصادیق «ظهور» دارد و معنای عامّ مذکور، «کلّ عالم» می‌باشد لکن عام، بعد از تخصیص، ذو عنوان شده و از نظر حجّیّت، دائره‌اش مضیّق می‌شود کأنّ معنای عامّ مذکور، این است که: «اکرم العلماء غیر الفسّاق»، عام در «غیر الفسّاق» حجّیّت دارد و فرق مخصّص متّصل و منفصل در این جهت است که اگر مولا از ابتدا می‌فرمود «اکرم العلماء غیر الفسّاق» ظهوری که برای آن منعقد می‌شد، نسبت به عالم غیر فاسق می‌بود امّا فعلا که با مخصّص منفصل، مطلب را بیان کرده، ضربه‌ای نسبت به ظهور وارد نمی‌شود و عام در «کلّ عالم» ظهور دارد امّا باید «ظهور» حجّیّت پیدا کند و اصالت الظّهور در آن جاری شود. نتیجه تخصیص در محلّ بحث، این است که حجّیّت در دائره معینی محدود می‌شود یعنی اکرم کلّ عالم در عموم ظهور دارد امّا آن ظهور، نسبت به عموم حجّیّت ندارد بلکه در ما عدا و غیر مخصّص، حجّت است به عبارت دیگر، حجّیّت آن، نسبت به‌عنوان غیر مخصّص است یعنی: عالم غیر فاسق، «فاسق»، عنوان مخصّص است و حجّیّت به غیر عنوان مخصّص، محدود می‌شود و آنچه که فعلاـ برای ما حجّیّت دارد و انسان می‌تواند به آن احتجاج نماید کأنّ «اکرم العلماء غیر الفسّاق» می‌باشد و، عالمیّت زید، مسلّم است و اکرم العلماء از جهت

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۹۹

ظهور، شامل آن می‌شود لکن از جهت اصالت الظّهور- حجّیّت ظهور- شمولش مشکوک است لذا در مورد زید که فسقش مشکوک است نمی‌توان به عام تمسّک نمود[۶۷۰] پس دلیل لفظی نداریم تا به آن تمسّک نمائیم بنابراین باید با مراجعه به اصول عملیّه، وضع زید را مشخّص نمود.
تذکّر: ممکن است چنین اعتراض و اشکالی نسبت به بیان مصنّف رحمه اللّه در ذهن انسان خطور کند که: شما در فرض اوّل ۶۷۱] که مخصّص، منفصل بود و مفهوما اجمال داشت، فرضا معنای فاسق، مبیّن نبود، فرمودید نسبت به مرتکب صغیره می‌توان به عموم «اکرم العلماء» تمسّک نمود.
سؤال: آیا بیان مصنّف درباره آن قسم با فرمایش فعلی ۶۷۲] ایشان منافات ندارد؟ به عبارت دیگر: اگر معنای اکرم العلماء به لحاظ دلیل مخصّص، «اکرم العلماء غیر الفسّاق» هست، پس همان‌طور که در شبهه مصداقی نمی‌توان به آن تمسّک نمود در شبهه مفهومی هم تمسّک، جائز نیست.
آیا اگر تردید پیدا کردیم که مرتکب صغیره، فاسق است یا نه می‌توان به «اکرم العلماء» یا «اکرم کلّ عالم» تمسک نمود یا نه؟
مصنّف رحمه اللّه فرمودند در مخصّص منفصل، اجمال به عام سرایت نمی‌کند و در زائد بر قدر متیقّن می‌توان به عام، تمسّک

نمود.

آیا بیان قبلی با فرمایش فعلی ایشان- در شبهه مصداقیّه- منافات دارد یا نه؟

تقریر اشکال به بیان دیگر: سؤال: آیا عموم «عام» به قوّت خود محفوظ است یا این که عام، عنوان پیدا کرده و ذو عنوان شده؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۰۰

اگر «اکرم العلماء» ذو عنوان نگردد، و کلمه «غیر فاسق» ضمیمه آن نشود پس چرا در محلّ بحث نتوان حکم زید را از عامّ مذکور استفاده کرد، می‌دانیم «زید عالم» لکن نمی‌دانیم «فاسق ام لا» و عام هم که عنوان پیدا نکرده پس چرا نتوان به آن تمسّک نمود؟

اگر می گوئید عام، عنوان پیدا کرده و با ملاحظه دلیل مخصّص، معنایش «اکرم العلماء غیر الفسّاق منهم»، می‌باشد پس چرا در اجمال مفهومی فرمودید می‌توان به عام تمسّک کرد[۶۷۳].

خلاصه: چرا در آن فرض فرمودید اجمال به عام سرایت نمی‌کند و می‌توان به عموم تمسّک نمود و در بحث فعلی فرمودید نمی‌توان به عام تمسّک کرد.

نتیجه: تفصیل بین اجمال مفهومی و مصداقی به حسب ظاهر و دید ابتدائی، وجهی ندارد.

استاد معظم «دام ظلّه»: اگر بنا باشد، فرمایش مرحوم آقای آخوند «اعلی اللّه مقامه الشّریف» را بپذیریم باید از ناحیه ایشان به این نحو جواب دهیم که: بین دو مسئله، تفاوت هست.

توضیح ذلک: در موردی که شبهه، مفهومی هست و مفهوما عنوان فاسق اجمال دارد، ممکن است بگوئیم مخصّص، موجب می‌شود که عام عنوان پیدا کند امّا عنوانش «اکرم العلماء غیر الفسّاق» هست که قدر متیقّن فسّاق، مرتکب کبیره است یعنی عنوانی که برای عام حاصل می‌شود عنوان «غیر قدر متیقّن» است زیرا دلیل مخصّص، دارای قدر متیقّن می‌باشد و عنوانی که به عام داده می‌شود «ما عدا» و غیر قدر متیقّن است بخلاف اجمال مصداقی که تردیدی در عنوان مخصّص نداریم و معنای «اکرم العلماء»، اکرم العلماء غیر الفسّاق هست و معنای فاسق هم برای ما مبیّن می‌باشد لکن نسبت به زید

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۰۱

خارجی تردید داریم که آیا فاسق است یا نه لذا می‌توان بین اجمال مفهومی و مصداقی این فرق را قائل شد که: عنوان عام در اجمال مصداقی، همان غیر مخصّص است و مخصّص هم برای ما مبیّن است امّا در اجمال مفهومی باید بگوئیم عنوان و معنای عام، غیر قدر متیقّن از مخصّص است زیرا مخصّص، نسبت به قدر متیقّن، عام را محدود می‌نماید امّا نسبت به زائد برآن نمی‌تواند عام را محدود کند.

نتیجه: در اجمال مفهومی گرچه دائره حجّیّت، محدود می‌شود لکن محدودیّتش در آن مقداری هست که خاص، نسبت به آن مقدار حجّیّت پیدا می‌کند و آن مقداری که خاص حجّیّت دارد در مورد مرتکب کبیره است لذا حجّیّت عام درباره مرتکب صغیره به قوّت خود باقی می‌ماند امّا در اجمال مصداقی، شکّی در مفهوم نداریم فرضا می‌دانیم هم مرتکب کبیره و هم مرتکب صغیره، فاسق هستند امّا نمی‌دانیم زید خارجی، مرتکب کبیره یا صغیره‌ای شده یا نه لذا در فرض مذکور که مفهوم برای ما مبیّن و مشخّص است، «اکرم العلماء» در عالم غیر مرتکب صغیره و کبیره، حجّیّت پیدا می‌کند و شما وقتی تردید داشته باشید که آیا زید، عالم غیر مرتکب کبیره و صغیره هست یا نه چگونه می‌توانید به «عام» تمسّک نمائید پس علّت فرق بین اجمال مصداقی و مفهومی همان بود که بیان کردیم، نتیجتا در محلّ بحث اگر مخصّص، لفظی و منفصل باشد چون دائره حجّیّت عام، مضیّق می‌شود و انطباق آن عنوان بر فرد مردّد، مشکوک است لذا لا یجوز التّمسک بالعام.

یادآوری: آنچه تاکنون درباره شبهه مصداقی بیان کردیم، مربوط به موردی بود که مخصّص، لفظی باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۰۲

و اما اذا کان لبیّا[۶۷۴]، فان کان ممّا یصحّ أن یتّکل علیه المتکلّم اذا کان بصدد البیان فی مقام التّخاطب، فهو کالمتّصل حیث لا یکاد ینعقد معه ظهور للعامّ الا فی الخصوص [۱].

---

[۱]- تذکّر: بحث فعلی درباره شبهه مصداقی، درصورتی است که مخصّص، لبّی باشد.

در مخصّص لبّی، لفظی از ناحیه مولا صادر نمی‌شود لکن عقل انسان، حکم می‌کند، فرمانی را که مولا صادر نموده به نحو عموم، مرادش نیست بلکه باید فرضا یک عنوان از آن، خارج شود.

مثلا مولا به عبدش دستور می‌دهد تمام همسایگان را به منزل دعوت کن تا از آنان پذیرائی نمائیم لکن یکی از همسایگان، دشمن سرسخت مولا هست و عبد «یقین» دارد که مولا مایل نیست، او مورد تکریم و احترام قرار گیرد، در این صورت از آن به مخصّص لبّی تعبیر می‌کنند یعنی مخصّصی که مولا نسبت به آن حرفی نزده امّا عبد با عقل خود، عنوان آن مخصّص را درک نموده.

مصنّف رحمه اللّه: مخصّص لبّی بر دو قسم است: الف: گاهی مخصّص لبّی به حدّی واضح و بدیهی است که مولا نیازی به ذکر آن نمی‌بیند و لازم نمی‌داند با دلیل لفظی، آن را بیان کند- «ممّا یصحّ ان یتّکل [۶۷۵] علیه المتکلّم اذا کان بصدد البیان».

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۰۳

و ان لم یکن کذلک، فالظّاهر بقاء العامّ فی المصداق المشتبه علی حجّیّته کظهوره فیه. و السّرّ فی ذلک أنّ الکلام الملقی من السّیّد حجّة لیس الا ما اشتمل علی العامّ الکاشف بظهوره عن ارادته للعموم، فلا بدّ من اتّباعه ما لم یقطع بخلافه، مثلا اذا قال المولی: «أکرم جیرانی» و قطع بأنّه لا یرید اکرام من کان عدوّا له منهم کان أصالة العموم باقیة علی الحجّیّة بالنّسبة الی من لم یعلم بخروجه عن عموم الکلام، للعلم بعداوته، لعدم حجّة أخری بدون ذلک علی خلافه [۱].

اگر مخصّص لبّی از جهت وضوح و اتّکال مولا به چنان درجه‌ای برسد، مثل این است که مولا شخصا آن مخصّص را بدون فاصله بعد از لفظ، بیان کرده یعنی: حکم مخصّص لفظی متّصل را دارد و کأنّ مولا با کلمه «الا» مقصودش را چنین بیان کرده: «اکرم جیرانی الّا من کان عدّوا لی».

مصنّف رحمه اللّه: اخیرا بیان کردیم که تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص متّصل، جائز نیست یعنی: اگر عبد، ده نفر از همسایگان مولا را به ضیافت دعوت نمود و نسبت به دو نفر احراز کرد که از دشمنان مولا هستند و آن‌ها را دعوت ننمود لکن نسبت به فرد سوّم، مردّد بود که آیا دشمن مولایش هست یا نه، نمی‌تواند به «اکرم جیرانی» تمسّک کند زیرا دستور مولا در مورد همسایه «غیر عدو»[۶۷۶] صادر شده و هذا مشکوک انّه عدوّ ام لا.

نتیجه: قسم مذکور از مخصّصات لبّی، دارای حکم مخصّص متّصل است و بلا اشکال، تمسّک به عام، جائز نیست.

[۱]- ب: قسم دیگر از مخصّصات لبّی، آن است که شاید مورد توجّه مولا هم نمی‌باشد، به نحوی است که اگر مولا بخواهد تمام مرادش را بیان نماید، نمی‌تواند به آن

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۰۴

مخصّص لبّی اعتماد کند زیرا آن مخصّص، محتاج به فکر- صغرا و کبرا- هست و عبد باید با تأمّل، نسبت به آن انتقال پیدا کند و اگر مولا می‌خواست تمام مقصودش را بیان کند باید آن مخصّص را لفظا بیان می‌نمود و نمی‌توانست به مخصّص لبّی اکتفا نماید لکن فعلا مولا آن مخصّص را بیان نکرده و فقط فرموده: «اکرم جیرانی»، یعنی: او دشمنان خود را استثنا ننموده و استثنای اعدا هم آن‌قدر، واضح و مبیّن نبوده که حکم مخصّص لفظی متّصل را داشته باشد لکن عبد زیرک با فکر و تأمّل برایش ثابت شده که دشمنان، مورد امر مولا نیستند.

سؤال: آیا در قسم مذکور از مخصّصات لبّی، تمسّک به عام، جائز است یا نه؟

جواب: اگر عبد، مردّد شد که فرضا بکر، از دشمنان مولا هست یا نه، به «اکرم جیرانی» تمسّک می کند[۶۷۷] زیرا تنها دلیلی که از ناحیه مولا صادر شده «اکرم جیرانی» هست و در برابر آن حجّت و دلیل نمی‌توان به یک قاعده کلّی ۶۷۸] اعتماد کرد.

آری اگر برای عبد، یقین حاصل شود که زید، عدوّ مولا هست می‌تواند به یقین ۶۷۹] خود اعتماد کند و از عموم مذکور صرف‌نظر نماید- و همچنین اگر یقین پیدا کرد که عمرو از دشمنان مولا هست.

امّا اگر درباره بکر، تردید پیدا کرد که آیا «هذا عدوّ او لیس بعدوّ»، در برابر اکرم جیرانی که تنها حجّت صادره از ناحیه مولا هست چنانچه از تکریم و دعوت او به ضیافت، خودداری کرد و مولا به او اعتراض نمود که چرا او را اکرام نکردی، عبد در[۶۸۰]

إيضاح الكفاية ؛ ج‌۳ ؛ ص۴۰۴

إيضاح الكفاية، ج‌۳، ص: ۴۰۵

بخلاف ما اذا كان المخصّص لفظيّا، فانّ قضيّة تقديمه عليه هو كون الملقى اليه كأنّه كان من رأس لا يعمّ الخاصّ، كما كان كذلك حقيقة فيما [اذا] كان الخاصّ متّصلا و القطع بعدم ارادة العدو لا يوجب انقطاع حجّيّته الا فيما قطع أنّه عدوه، لا فيما شكّ فيه، كما يظهر صدق هذا من صحّة مؤاخذة المولى لو لم يكرم واحدا من جيرانه، لاحتمال عداوته له، و حسن عقوبته على مخالفته، و عدم صحّة الاعتذار عنه بمجرّد احتمال العداوة، كما لا يخفى على من راجع الطّريقة المعروفة و السّيرة المستمرّة المألوفة بين العقلاء التى هى ملاك حجّيّة أصالة الظّهور.

و بالجملة: كان بناء العقلاء على حجّيّتها بالنّسبة الى المشتبه هاهنا [بخلاف هناك و لعلّه لما أشرنا اليه من التّفاوت بينهما بالقاء حجّتين هناك [و] تكون قضيّتهما بعد تحكيم الخاصّ و تقديمه على العامّ كأنّه لم يعمّه حكما من رأس، و كأنّه لم يكن بعامّ بخلاف هاهنا، فانّ الحجّة الملقاة ليست الا واحدة، و القطع بعدم ارادة اكرام العدوّ فى «أكرم جيرانى» مثلا لا يوجب رفع اليد عن عمومه الا فيما قطع بخروجه من تحته، فانّه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه و مرامه، فلا بدّ من اتّباعه ما لم تقم حجّة أقوى على خلافه [۱].

برابر مؤاخذه مولا عذر موجّهی ندارد و نمی‌تواند به آن قاعده کلّی تمسّک کند بلکه مولا می‌تواند علیه عبد احتجاج نماید که من گفتم: «اکرم جیرانی و کان بکر جاری» و شما چرا به احتمال اینکه او از دشمنان من هست، اکرام او را ترک نمودی.

خلاصه: در قسم مذکور از مخصّصات لبّی از نظر عقلا تمسّک به عام مانعی ندارد و باید به عموم عام تمسّک نمود.

[۱]- تذکّر: بحث ما در تفصیلی بود که مصنّف در شبهات مصداقیّه، بین مخصّص لفظی و لبّی قائل شدند که اینک با ذکر یک مقدّمه به ادامه آن بحث می‌پردازیم.

مقدّمه: اصالت الظّهور به‌معنای حجّیّت ظهور است یعنی: اگر کلام، دارای «ظهور» باشد، قابلیّت احتجاج دارد فرضا اگر مولائی بگوید: ظاهر کلام من، مراد من نبوده، علیه

إيضاح الكفاية، ج‌۳، ص: ۴۰۶

او می‌توان احتجاج نمود و همچنین اگر عبد بگوید من احتمال دادم از فلان کلام، خلاف ظاهر اراده شده، مولا می‌تواند علیه او احتجاج نماید پس اصالت الظّهور به‌معنای حجّیّت ظواهر و صحّت احتجاج، نسبت به ظواهر کلام می‌باشد و یک اصل مسلّم عقلائی هست و مدرکش غیر از بنای عقلا چیز دیگری نمی‌باشد و چنین نیست که یک اصل شرعی باشد[۶۸۱].

مصنّف رحمه اللّه: در مواردی که مخصّص، لفظی باشد، اصالت الظّهور که مدرکش بنا و سیره عقلا هست، جاری نمی‌شود امّا در مواردی که مخصّص، لبّی باشد، جاری می‌شود.

توضیح ذلک: الف: اگر مخصّص، لفظی باشد، فرضا مولا بگوید «اکرم العلماء» و سپس بفرماید «لا تکرم الفسّاق من العلماء» و وضع زید، خارجا مشخّص نباشد که «هل هو فاسق او لیس بفاسق» در این صورت، بنای عقلا بر این نیست که برای استکشاف حکم اکرام زید به لا تکرم الفسّاق من العلماء رجوع نمایند کما اینکه به اکرم العلماء هم رجوع نمی‌کنند به عبارت دیگر: از نظر عقلا، نسبت به زید مشتبه به شبهه مصداقیّه، نه در «اکرم العلماء» اصالت الظّهور جاری می‌شود و نه در «لا تکرم الفسّاق من العلماء» و دلیلین، نسبت به فرد مشتبه از نظر عقلا هیچ‌گونه دلالتی ندارد.

ب: اگر مخصّص، لبّی باشد مثلا مولا عامّی را به نحو «اکرم جیرانی» بیان کند لکن عبد قاطع شود که مولا اکرام دشمنان خود را اراده ننموده در این صورت، عقلا به اصالت الظّهور، اتّکال دارند و فرضا نسبت به فردی که مسلّما همسایه مولا هست امّا دشمنی او نسبت به مولا مشکوک است به عموم «اکرم جیرانی» تمسّک می‌کنند[۶۸۲] یعنی: اصالت الظّهور در آن جاری می‌نمایند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۰۷

نتیجه: ملاک، بنای عقلا و اصالت الظّهور است و در موردی که مخصّص لفظی، مطرح باشد، اصالت الظّهور جاری نیست امّا در مواردی که مخصّص لبّی، مطرح است، اصالت الظّهور جریان دارد ضمنا در هر موردی که بنای عقلا محرز باشد، لزومی ندارد، علّت و نکته آن را احراز نمائیم امّا باید دانست که عقلا بین آن دو مورد، تفصیل قائل شده‌اند. و ملاکش هرچه باشد، فرقی ندارد.

تذکّر: البته شاید خودمان بتوانیم با تأمّل، ملاک آن را کشف کنیم که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

الف: در مخصّص «لبّی» تنها دلیل و حجّتی که از ناحیه مولا به عبد القا شده، یک حجّت، تحت عنوان «اکرم جیرانی» هست پس باید آن حجّت منحصره مولا اتّباع شود تا اینکه قطع به خلافش حاصل شود- یک حجّت اقوا در برابرش باشد- و بدون حجّت اقوا نمی‌توان از عموم «اکرم جیرانی» رفع ید نمود، البتّه در موردی که نسبت به یک فرد یقین داریم «انّه عدوّ للمولی» صغرا و کبرا، کامل و تمام است و هر دو، مقطوع می‌باشد[۶۸۳] فرضا می‌گوئیم: «هذا عدوّ للمولی قطعا و المولی لا یرید اکرام عدوّه قطعا» پس نتیجه می‌گیریم اکرام فلان عدوّ قطعی و مسلّم، مورد اراده مولا نمی‌باشد امّا در موردی که تردید داریم آیا فلان فرد از دشمنان مولا هست یا نه- با وجود شک در عداوت- چه حجّت و دلیلی در برابر «اکرم جیرانی» وجود دارد که اکرام فرد مشکوک العداوت را ترک نمائیم؟

هیچ راهی غیر از تمسّک به عموم «اکرم جیرانی ۶۸۴]» نداریم.

ب: امّا در مخصّص «لفظی» دو حجّت از ناحیه مولا القا شده فرضا ابتدا فرموده «اکرم جیرانی» سپس به دلیل مستقل و مخصّص منفصل فرموده «لا تکرم من جیرانی من کان

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۰۸

عدوّا لی».

قبلا بیان کردیم که با ضمیمه شدن آن دو حجّت به یکدیگر چون حجّت دوّم «نص یا اظهر» است در نتیجه بر حجّت اوّل حکومت دارد[۶۸۵] و نتیجه دلیل حاکم و محکوم، این است که: «اکرم جیرانی الذین لا یکونون اعداء لی» پس ثمره ضمیمه شدن آن دو حجّت به یکدیگر و حکومت دلیل مخصّص بر عموم ۶۸۶]، این است که: اکرم جیرانی الذین لا یکونون اعداء لی نتیجتا نسبت به همسایه‌ای که تردید داریم انه عدوّ له ام لا به کدام دلیل می‌توان تمسّک کرد؟

اکرم جیرانی که اطلاق ندارد زیرا کلمه «جیرانی» دارای یک قید می‌باشد و شبیه این است که شخص مولا آن قید را بعد از کلمه «جیرانی» ذکر نموده و مطلبش را به صورت مخصّص متّصل بیان کرده.

آیا اگر مولا از ابتدا می‌فرمود «اکرم جیرانی الذین لا یکونون اعداء لی» تمسّک به آن، جائز بود؟ خیر! زیرا در تمسّک به دلیل باید موصوف و صفت- هر دو- احراز شود اگر مولا بگوید اکرم العلماء العدول، همان‌طور که باید عالمیّت احراز شود، عنوان عدالت

هم باید محرز شود و در مثال «اکرم جیرانی» عنوان موصوف، محرز است امّا وصـفش- عدم کونه عدوّا للمولی- محرز نمی‌باشد لذا «لا یجوز التّمسّک به» یعنی: به دلیل عام نمی‌توان تمسّک نمود کما اینکه به دلیل خاص هم مسلّما نمی‌توان استناد نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۰۹

بل ۶۸۷] یمکن أن یقال: أنّ قضـیّهٔ عمومه للمشکوک أنّه لیس فردا لما علم بخروجه من حکمه بمفهومه، فیقال فی مثل «لعن اللّه بنی أمیّـهٔ قاطبـهٔ» انّ فلانـا و ان شکّ فی ایمانه یجوز لعنه. لمکان العموم، و کلّ من جاز لعنه لا یکون مؤمنا، فینتـج أنّه لیس بمؤمن، فتأمّل جیّدا [۱].

---

[۱]- نه تنها برای وجوب اکرام به «اکرم جیرانی» تمسّک می‌کنیم بلکه با تشکیل یک قضیّه- صغرا و کبرا- از طریق وجوب اکرام، عدم عداوت آن فرد مشکوک العداوت را استفاده می‌کنیم ۶۸۸].

ممکـن اسـت بگـوئیم مقتضـای شـمول «اکرم جیرانی» نسبت به فرد مشـکوک العـداوت، این است که او فرد آن عـدوّی که مسـلّما می‌دانیم از «اکرم جیرانی»، خارج است، نمی‌باشد[۶۸۹].

به عبارت دیگر: نه تنها نسبت به فرد مشـکوک العـداوت به عام و «اکرم جیرانی» تمسّک می‌نمائیم ۶۹۰] بلکه بعـد از مسأله وجوب اکرام، یک قضیّه تشکیل داده و نتیجه دیگری به این نحو از آن می‌گیریم.

بیان ذلک: در مورد «جار» و همسایه مشکوک العداوت به عموم «اکرم جیرانی»

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۱۰

تمسّـک و حکم وجوب اکرام او را اسـتفاده نموده و گفتیم: زیـد مشـکوک العـداوت ۶۹۱]، دارای وجـوب اکرام است لکن اکنـون کبرائی ضـمیمه آن نموده و می‌گوئیم: هرکس اکرامش واجب باشد، دشـمن مولا نیست زیرا وجوب اکرام با عداوت نسـبت به مولا تناسب نـدارد پس کبرای قضـیّه، این شـد: «کلّ من یجب اکرامه لا یکون عـدوّا للمولی» و نتیجه‌اش چنین می‌شود: «هذا الذی یکون مشکوک العداوهٔ لا یکون عدوّا للمولی»، یعنی:

عنوان عدم عداوت را از طریق وجوب اکرام و تمسّک به عام ثابت می‌کنیم.

قوله: «فتأمل جیدا»[۶۹۲].

کی یظهر لک الفرق بین المخصّص اللفظیّ و اللّبیّ حیث انّه قـد یتوهّم عـدم الفرق بعـد العلم بانّ العداوهٔ مانعهٔ عن الاکرام و الایمان مانعـهٔ عن جواز اللعن بین مـا اذا صـرّح بالتّخصـیص او لم یصـرّح لظهور انّ الحکم انّمـا یلحق موضوعه و بعـد العلم بالمانع نشکّ فی تحقّق الموضوع و فساده قد ظهر من بیان المصنّف بانّ الرّجوع الی العام یوجب رفع الشّک عن الموضوع لانّا لا نسلّم مدخلیّهٔ امر آخر وراء عنوان الموضوع فیه من العـداوهٔ فی المثـال الاوّل و الایمـان فی المثـال الثّانی مـا لم یصـرّح بالتّخصـیص، غایـهٔ الامر انّا علمنا به بملازمهٔ بین العداوهٔ و عدم الاکرام و بین الایمان و عدم جواز اللعن و ذلک لا یضرّ بالتّمسّک بالعامّ بل یؤکّده حیث انّا نستکشف من ثبوت الاکرام الملازم لعـدم العداوهٔ عدم کونه عدوّا و من جواز اللعن الملازم لعدم الایمان کونه غیر مؤمن، و توهّم انّ ذلک انّما یتمّ اذا لم یعلم بوجـود التّخصـیص اصـلا و امّـا اذا علم بوجوده فیکفی فی تعنون العـامّ فمـدفوع بـالفرق بین العلم بوجوده و بین عـدمه اذ المـدار علی الاسـتکشاف المـذکور بجریان اصالهٔ عدم التّخصـیص فکما لو شکّ ابتداء فی تخصـیص العامّ بفرد بعد العلم بتخصیصـه بفرد آخر نتمسّک بالعموم و لا ینافیه العلم

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۱۱

بتخصـیصه بفرد آخر غیره فکذلک فیما نحن فیه، و بالجملهٔ العموم عند کون المخصّص لبیّا مبیّن للصّغری فی کلّ من لم یعلم عداوته او اسـلامه و هو انّ المورد غیر عـدوّ او غیر مسـلم فیحکم بوجوب اکرامه او جواز لعنه لاجل ذلک لا انّه یحکم علی الفرد بحکم العامّ

مع عدم تشخیص الصّغری کی یکون من قبیل الاستدلال بالعامّ فی الشّبهات المصداقیّهٔ ثمّ انّ هذا کلّه فیما یمکن اعتباره فی الموضوع کالعداوهٔ و الایمان و العدالهٔ من الاوصاف الخارجیّهٔ، و امّا ما لا یمکن اعتباره فیه کالصّحهٔ و الفساد من الاوصاف المنتزعهٔ من مجرد ارادهٔ المولی لفرد و عدم ارادته له و بالجملهٔ من الانقسامات المتولّدهٔ بعد تعلّق الامر و لا یعقل کونه من الانقسامات الطّارئهٔ قبل تعلّق الامر فلا اشکال ح فی التّمسّک بالعموم کما اشرنا الی نظیر ذلک آنفا فیما اذا کان المراد بالمخصّص العقلی ادراک العقل ما هو ملاک حکم الشّارع فاذا شککنا فی صحّهٔ عتق الرّقبهٔ الکافرهٔ یجب الاخذ بالعموم فلو قلت الفاسد خارج قطعا و الفرد المشکوک لا تحرز صحّته فلا وجه للتّمسّک، قلنا لیس الفاسد خارجا عن العامّ بل لیس الخارج الا فاسدا بمعنی انّ الفاسد لیس عنوانا للافراد الخارجهٔ و انّما هو وصف اعتباریّ منتزع من العناوین الخارجهٔ کالرّبا و المنابذهٔ و الملامسهٔ و الحصاهٔ فی المعاملات و صلاهٔ الحائض و صوم المسافر فی العبادات فعلی هذا کون المشکوک فاسدهٔ موقوف علی خروجها و العموم حاکم بدخولها و مبین للصّغری فی کلّ ما لم یعلم بخروجه فلا یتّصف بالفساد ثمّ انّه اذا شکّ فی کون ما ادرکه العقل قیدا للموضوع او ملاکا للحکم کی لا یکون قیدا للموضوع لکونه قابلا لکلا الوجهین کما اذا فرض العلم بخروج العدوّ لکن لم یعلم انّ عدم العداوهٔ قید اخذ فی موضوع وجوب الاکرام او مناط لوجوبه ففیه التّفصیل السّابق من انّه اذا کان حکم العقل ضروریّا یصحّ اتّکال المولی فی مقام البیان علی رکزه فی ذهن المخاطب فلا یمکن التّمسّک به فی الفرد المشکوک لکونه من قبیل الکلام المحتفّ بما یصلح کونه قرینهٔ و اذا کان نظریّا فحیث قد تم ظهور الکلام فی الاطلاق فیؤخذ ح بالاطلاق لاحتمال انّ المولی احرز عدم کونه عدوّا فالقی الحکم العالم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۱۲

ایقاظ: لا یخفی أنّ الباقی تحت العامّ بعد تخصیصه بالمنفصل أو کالاستثناء من المتّصل لما کان غیر معنون بعنوان خاصّ ۶۹۳]، بل بکل عنوان لم یکن ذاک بعنوان الخاصّ کان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعیّ فی غالب الموارد الا ما شذّ ممکنا، فبذلک یحکم علیه بحکم العامّ و ان لم یجز التّمسک به بلا کلام، ضرورهٔ أنّه قلّما لم یوجد عنوان یجری فیه أصل ینقح به أنّه ممّا بقی تحته، مثلا اذ شکّ أنّ امرأهٔ تکون قرشیّهٔ او غیرها [فهی و ان کانت اذا وجدت اما قرشیّهٔ أو غیر قرشیّهٔ] فلا أصل یحرز [به أنّها قرشیّهٔ أو غیرها، الا أنّ أصالهٔ عدم تحقّق الانتساب بینها و بین قریش تجدی فی تنقیح أنّها ممن لا تحیض الا الی خمسین، لانّ المرأهٔ التی لا یکون بینها و بین القریش انتساب أیضا باقیهٔ تحت ما دلّ علی أنّ المرأهٔ انّما تری الحمرهٔ الی خمسین، و الخارج عن تحته هی القرشیّهٔ، فتأمّل تعرف [۱].

احراز مشتبه به وسیله اصل موضوعی

[۱]- مصنّف رحمه اللّه فرمودند تمسّک به عام در شبهه مصداقی مخصّص ۶۹۴]، جائز نیست، در بحث فعلی می‌فرمایند گاهی از اوقات می‌توان به کمک استصحاب، موضوع را احراز

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۱۳

نمود[۶۹۵] و هنگامی که موضوع، منقّح شد، حکم عام را برآن جاری نمود.

قبل از توضیح فرمایش مصنّف به مثالی در غیر مورد مخصّص اشاره می‌کنیم سپس به توضیح کلام ایشان می‌پردازیم.

مثال: فرض کنید اصلا مسأله استثنا و تخصیص، مطرح نیست و مولا فرموده «اکرم کلّ عالم» و شما نسبت به عالمیّت زید، مردّد هستید- درحالی‌که حالت سابقه زید، عالمیّت بوده- در این صورت با قطع‌نظر از استصحاب چون در عنوان عالمیّت تردید دارید، نمی‌توانید به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسّک نمائید زیرا در تمسّک به یک دلیل باید موضوع آن، محرز باشد پس اگر استصحاب عالمیّت را جاری ننمائیم، در مورد شکّ در عالمیّت نمی‌توان به عامّ مذکور تمسّک نمود[۶۹۶] امّا در مواردی که حالت سابقه،

مشخّص است، مانند محلّ بحث که حالت سابقه زید، عالمیّت بوده و فعلا به جهتی تردید داریم «انّه عالم ام لا» به استصحاب بقاء عالمیّت تمسّک می‌نمائیم و از آن طریق، عالمیّت زید را احراز می‌نمائیم و در نتیجه با احراز عالمیّت می‌توان به «اکرم کلّ عالم» تمسّک نمود پس درعین‌حال که مستقیما نمی‌توانستیم به عامّ مذکور تمسّک نمائیم به کمک استصحاب، موضوع عام، محرز و منقّح شد و در نتیجه می‌گوئیم زید مشکوک العالمیّت، دارای وجوب اکرام است.

امّا در محلّ بحث: قبلا گفتیم تمسّک به عام در شبهه مصداقی مخصّص لفظی، جائز نیست لکن فعلا چنین می‌گوئیم: اشکالی ندارد که از طریق استصحاب ثابت کنیم آن فرد مشتبه، تحت عموم عام، باقی هست و عنوان مخصّص برآن، منطبق نمی‌باشد و در نتیجه اگر از افراد عام بود، حکم عام هم شاملش می‌شود.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۱۴

یادآوری: بیان مذکور در مواردی جریان دارد که مخصّص، منفصل باشد یا اگر متّصل است جنبه نفی و اثبات در آن باشد- کالاستثناء من المتّصل [۶۹۷]- مثل اینکه مولا بگوید:

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۱۵

«اکرم کلّ عالم الا الفسّاق منهم»، پس بیان مذکور در موردی که مخصّص مثلا به صورت توصیف باشد، جریان ندارد فرضا اگر مولا بگوید «اکرم العلماء العدول» و شما مردّد باشید که زید، عادل است یا نه و حالت سابقه هم نداشته باشد باید عنوان او را احراز نمائید[۶۹۸] امّا در مخصّص منفصل یا متّصل- که از قبیل استثنا باشد- چون جنبه نفی در آن هست و نفی- عدم- همیشه حالت سابقه دارد تمسّک به استصحاب عدمی مانعی ندارد[۶۹۹].

مثال فقهی: شما در باب دم حیض به این قاعده کلّی و استثنای از آن توجّه کنید:

قاعده کلّی، این است که: «کلّ مرأة تری الحمرة الی خمسین» یعنی: هر زنی تا پنجاه سالگی دم حیض را رؤیت می‌کند و بعد از آن، محکوم به حیض نیست لکن از آن قاعده، یک- یا دو مورد- استثنا شده، فرض کنید به دلیل مستقل و منفصل گفته‌اند «المرأة القرشیّة تری الحمرة الی ستّین» یعنی: زن قرشی تا شصت‌سالگی می‌تواند دم حیض را رؤیت کند، اکنون اگر آن مخصّص منفصل را ضمیمه دلیل اوّل نمائیم، نتیجه آن‌ها یک موصوف و یک صفت عدمی هست یعنی: «المرأة التی لا تکون قرشیّة تری الحمرة الی خمسین» یعنی: زنی که قرشی نباشد[۷۰۰] تا پنجاه‌سالگی دم حیض را رؤیت می‌کند.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۱۶

حال اگر زنی تردید پیدا کرد که آیا او از قریش است یا غیر قریش، تکلیفش چیست.

مصنّف رحمه اللّه: استصحاب عدم قرشیّت جریان پیدا می‌کند و عنوان «المرأة اذا لم تکن قرشیة» بر او منطبق می‌شود و نتیجتا بر فرد مشکوک القرشیة، همان حکم عام، مترتّب می‌شود و می‌گوئیم او فقط تا پنجاه‌سالگی دم حیض را رؤیت می‌نماید پس استصحاب عدم قرشیّت، آن عنوانی [۷۰۱] را که در دلیل عام- با ملاحظه مخصّص منفصل حاصل شده بود- ثابت می‌کند و در نتیجه، حکم عام، شامل آن فرد مشکوک و مصداق مشتبه می‌شود.

سؤال: آیا اصلا استصحاب مذکور را می‌توان جاری نمود یا نه؟

جواب: ما با دو مسئله، مواجه هستیم: ۱- آیا در استصحاب مذکور اصلا حالت سابقه تحقّق دارد یا نه؟

این مسئله به بحث فعلی ما ارتباطی ندارد.

۲- بحث دیگر، این است که اگر استصحاب، جاری شد، شما از نظر منقّح شدن موضوع و ترتّب حکم عام نباید تردید نمائید زیرا عام، این بود «المرأة اذا لم تکن قرشیّة تری الحمرة الی خمسین» و استصحاب، آن عنوان را اثبات نمود[۷۰۲] و نتیجتا قاعده کلّی درباره او حکومت دارد.

تذکّر: آیا استصحاب عدم قرشیّت را می‌توان جاری نمود یا نه به عبارت دیگر: آن زن در این مورد، حالت سابقه دارد یا نه- اشکال ما این است که اصلا او چه زمانی قرشی نبود و حالا شکّ در قرشیّت او پیدا شده؟

جواب: نظر مصنّف رحمه اللّه این است که: اگر قضیّه متیقّنه، سالبه به انتفاء موضوع و قضیّه مشکوکه، سالبه به انتفاء محمول باشد، استصحاب، جاری می‌شود بنابراین در محلّ بحث

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۱۷

چنین می‌گوئیم: آن زن، چه زمانی قرشی نبود؟

هنگامی که او وجود نداشت، نطفه‌اش هم منعقد نشده بود و اصلا موضوعی مطرح نبود، او قرشی نبود امّا اکنون که موضوع تحقّق پیدا کرده، همان سالبه ۷۰۳] را می‌توان استصحاب نمود.

یادآوری: آنچه را بیان کردیم، نظر مصنّف بود امّا نظر سائر محقّقین برخلاف ایشان است و آن‌ها این قبیل استصحابات- مانند: استصحاب عدم قابلیّت حیوان «للتذکیه» و استصحاب عدم قرشیّت- را جاری نمی‌دانند لکن نظر مصنّف، این است که قضیّه متیقّنه و مشکوکه- هر دو- قضیّه سالبه است منتها قضیّه متیقّنه، سالبه به انتفاء موضوع و مشکوکه، سالبه به انتفاء محمول است و این امر، ضربه‌ای به جریان استصحاب نمی‌زند.

نتیجه: بنا بر جریان استصحاب مذکور مانعی ندارد که استصحاب، موضوع ۷۰۴] را برای دلیل عام ثابت کند- و غالبا احراز موضوع به کمک استصحاب، ممکن است «الّا ما شذ»[۷۰۵]- و نتیجتا نسبت به مرئه مشکوکة القرشیّة همان حکم ۷۰۶] عام جاری می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۱۸

قوله: «فتأمّل تعرف»[۷۰۷]. «... و لیعلم» انّ ما ذکره المصنّف من القاعدة الکلّیّة لا اظنّ احدا ینکره و انّما الانکار انّما هو بالنّسبة الی الصّغریات التی یعتقد المصنّف اندراجها تحت القاعدة الکلّیّة کاعتراض بعضهم علیه بانّ ما ذکره انّما یتمّ فی مثال القرشیّة اذا کان الباقی تحت العام بعد التّخصیص المرأة التی لا تکون الانتساب الی قریش موجودا معها علی نهج لیس التّامّة و اما اذا کان الباقی هی المرأة التی لا تکون قرشیّة علی نحو مفاد کان النّاقصة فلا یتمّ فانّ العدم النّعتیّ الذی هو موضوع الحکم لیس له حالة سابقة یقینیّة کی یجری فیه الاصل و العدم المحمولی الازلیّ و ان کان له حالة سابقة یقینیّة الا انّه لا یثبت العدم النّعتیّ الا علی القول بالاصل المثبت و هذا لیس باشکال فی المسألة الاصولیّة و انّما هی فقهیّة تختلف باختلاف الانظار و المصنّف نظره الی ان غایة ما یستظهر من الادلة انّ الموضوع لیس له خصوص عنوان و انّما هو المرأة بایّ عنوان کانت و انّ القرشیّة و النّبطیّة مانعة عن حکمها فاذا احرزنا بالاستصحاب عدم المانع فلا محالة یکون المقتضی الموجود بالوجدان مؤثّرا فی وجود الحکم و لم یستظهر من الادلة انّ هذه القرشیّة من حیث عدمها اخذت فی موضوع الحکم باعتبار کونها نعتا عدمیّا محتاجا الی احراز لا یکفی فیه الاصل لکونه مثبتا «و اعترض» بعض آخر بانّ الاصل الذی یتشبث به المصنّف ای الاصل الجاری فی العدم المحمولی ایضا مثبت من جهة انّه لا بدّ من کون المرأة المشکوکة غیر قرشیّة و استصحاب الکلیّ ای عدم تحقّق القرشیّة لا یفید فی حکم هذه المرأة المعینة «و فیه» انّه مدفوع بما سیأتی من المصنّف فی الاستصحاب من انّ الاصل المثبت انّما یکون فیما اذا کان الاثر مترتّبا علی الواسطة التی تکون مغایر الوجود لذی الواسطة فی الخارج و الا فالاثر المترتّب علی

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۱۹

و هم و ازاحة: ربما یظهر عن بعضهم التّمسک بالعمومات فیما اذا شکّ فی فرد لا من جهة احتمال التّخصیص، بل من جهة أخری، کما اذا شکّ فی صحّة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فیستکشف صحّته بعموم مثل (أوفوا بالنذور) فیما اذا وقع متعلقا للنّذر، بأن یقال: وجب الاتیان بهذا الوضوء وفاء للنّذر للعموم، و کلّ ما یجب الوفاء به

الفرد بواسطهٔ عنوان کلّیّ منطبق علیه بالحمل الشّائع سواء کان منتزعا من مرتبهٔ ذاته او بملاحظهٔ بعض عوارضه الذی یکون خارج المحمول لا- یکون بمثبت فاذا نفینا بالاصل تحقّق الانتساب ینطبق ذاک العدم الکلیّ الذی جری فیه الاصل علی المورد ضرورهٔ انّ تمام موضوع الحکم انّما هی المرأهٔ بلا عنوان آخر و من افرادها من لا یتحقّق بینها و بینه انتساب فافهم»، کما انّه فی صورهٔ الشّک فی شرط انّه مخالف للکتاب او غیر مخالف نتمسّک باصل عدم تحقّق المخالفهٔ فنحکم بلزومه من غیر فرق فی ذلک بین ان یکون موضوع الحکم الطّبیعهٔ المقیّدهٔ او الطّبیعهٔ المرسلهٔ، فالاوّل کما اذا شککنا فی الماء الخاصّ فی کرّیّته و استصحبنا الکرّیّهٔ السّابقهٔ فتنطبق الکرّیّهٔ علی المورد الذی موضوع الحکم فیه طبیعهٔ مقیّدهٔ ای الماء الکرّ، و الثّانیّ کما فی قول المولی اکرم کلّ رجل و قوله لا تکرم الفسّاق و شککنا فی فسق زید المتیقّن عدالته سابقا فیستصحب عدالته فیکون وجود زید وجود ذاک الرّجل العادل الذی هو کلّیّ مرسل، «فان قلت» انّ الانطباق ممنوع هنا فانّ وجود المستصحب وجود اضافهٔ و وجود الموضوع وجود جوهر نفسیّ و التّغایر بینهما واضح فیکون الاصل مثبتا لو کان بینهما ملازمهٔ و الا فلا یجری الاصل لانّه لا اثر له، «قلت» هذا التّغایر مبنیّ علی المداقّهٔ و لا اعتبار بها ما دام العرف یساعد علی الاتّحاد حیث انّه یری المستصحب من اطوار وجود الموضوع ۷۰۸].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۲۰

لا- محالهٔ یکون صحیحا، للقطع بأنه لو لا- صحته لما وجب الوفاء به. و ربما یؤیّد ذلک بما ورد من صحّهٔ الاحرام و الصّیام قبل المیقات، و فی السّفر اذا تعلّق بهما النّذر کذلک [۱].

آیا در غیر از مورد تخصیص می‌توان به عام تمسّک نمود؟

[۱]- وقتی به کلمات اصولیین مراجعه کنیم، می‌بینیم در بعضی از موارد به عمومات تمسّک نموده ۷۰۹] و از آن طریق خواسته‌اند نتیجه‌گیری نمایند، بدون اینکه منشأ شک، مسأله تخصیص باشد.

مثال: اگر تردید کنیم وضو یا غسل با فلان مایع مضاف- مانند گلاب- صحیح است یا نه از طریق دلیل لفظی می‌توان دریافت که وضو با آن مایع، مانعی ندارد.

بیان ذلک: گفته‌اند ابتدا با جمله «للّه علیّ» نذر می‌کنیم با آن مایع مضاف وضو بگیریم، بعد از نذر، دلیل وجوب وفای به نذر،- یعنی عموم: «اوفوا بالنّذور»- ما را ملزم می‌کند که به نذر وفا نمائیم و با آن مایع وضو بگیریم پس ابتدا نذر می‌نمائیم سپس دلیل وجوب وفای به نذر، ما را ملزم می‌کند با آن مایع وضو بگیریم و ما از الزام، نسبت به آن وضو کشف می‌کنیم وضو با آن مایع، صحیح است زیرا معنا ندارد وضوئی که باطل است، واجب باشد.

خلاصه: از طریق تمسّک به عموم «اوفوا بالنذور» صحّت وضو با آن مایع مشکوک را استکشاف نمودیم.

شما نسبت به این مطلب استبعاد ننمائید چون مؤیّدات ۷۱۰] و نظائری هم در فقه برای آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۲۱

و التّحقیق أن یقال: انه لا مجال لتوهّم الاستدلال بالعمومات المتکفلهٔ لاحکام العناوین الثّانویّهٔ فیما شکّ من غیر جهۀ تخصیصها اذا أخذ فی موضوعاتها أحد الاحکام المتعلقهٔ بالافعال بعناوینها الاوّلیّهٔ، کما هو الحال فی وجوب اطاعهٔ الوالد، و الوفاء بالنّذر و شبهه فی الامور المباحهٔ، أو الرّاجحهٔ، ضرورهٔ أنّه معه لا- یکاد یتوهّم عاقل اذا شکّ فی رجحان شیء أو حلیته جواز التّمسک بعموم دلیل وجوب الاطاعهٔ أو الوفاء فی رجحانه، أو حلّیّته. نعم لا بأس بالتّمسک به فی جوازه بعد احراز التّمکن منه و القدرهٔ علیه فیما لم یؤخذ فی موضوعاتها حکم أصلا. فاذا شکّ فی جوازه صحّ التّمسّک بعموم دلیلها فی الحکم بجوازها، و اذا کانت محکومهٔ بعناوینها الاوّلیّهٔ بغیر حکمها بعناوینها الثّانویهٔ وقع المزاحمهٔ بین المقتضیین، و یؤثّر الاقوی منهما لو کان فی البین، و الا لم یؤثّر أحدهما، و الا لزم

التّرجيح بلا مرجّح، فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر كالاباحة اذا كان أحدهما مقتضيا للوجوب و الآخر للحرمة مثلا [۱].

به شما ارائه می‌دهیم.

۱- مسلّما احرام قبل از میقات، بدون نذر، جائز نیست لکن همان احرام اگر متعلّق نذر واقع شد، فرضا فردی نذر کرد از منزلش احرام ببندد، کأنّ اجماع و نصوص صحیح، دالّ بر صحّت چنان احرامی هست.

۲- صیام در سفر- فی نفسه- جائز نیست امّا اگر کسی نذر کند در مسافرت روزه بگیرد نه تنها مشروع است بلکه وجوب وفا دارد پس صوم در سفر، بدون نذر قطعا جائز نیست لکن با نذر انقلاب پیدا می‌کند.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: آنچه در کلمات بعضی از اصولیین مشاهده شده، قابل قبول نیست که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

توضیح ذلک: به یک اعتبار، ادلّه بر دو قسم است:

۱- اکثر ادلّه، احکام را برای عناوین اوّلیّه اثبات می‌کنند به عبارت دیگر، متعرّض بیان احکام، نسبت به عناوین اوّلیّه هستند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۲۲

مثال: «حرّمت علیکم المیتة و الدّم و لحم الخنزیر ...»[۷۱۱]، در آیه مذکور، عنوان اوّلی و واقعی اشیاء- مانند: دم و میته- متعلّق حکم قرار گرفته که از این قبیل ادلّه، به ادلّه اوّلیّه تعبیر می‌نمائیم.- به لحاظ اینکه در متعلّق احکامشان، عناوین اوّلیّه اخذ شده.

۲- بعضی از ادلّه هم احکام را برای عناوین ثانویّه ثابت می‌کند مانند: «یجب علیکم اطاعة الوالد»، فرضا اگر «والد» نسبت به سفر امر نماید، عمل مذکور، دارای دو عنوان است، عنوان اوّلیش «مسافرت» و عنوان ثانوی آن «اطاعة الوالد» می‌باشد[۷۱۲].

مثال دیگر: اتیان صلات لیل، مستحب است حال اگر کسی نذر کند، نماز شب بخواند، نذرش منعقد می‌شود و در نتیجه با دو عنوان، مواجه می‌شویم:

الف: عنوان «صلاة اللیل» که از نظر دلیل اوّلی، متعلّق حکم است.

ب: عنوان دیگر، مسأله وفای به نذر است که صلات لیل، متعلّق وجوب واقع شده و با توجّه به «اوفوا بالنّذور»، وفای به نذر، یک عنوان ثانوی هست که خارجا با اتیان صلات لیل تحقّق پیدا می‌کند.

تذکّر: قسم اخیر از ادلّه که احکام را برای عناوین ثانویّه ثابت می‌کند بر دو قسم است گرچه خارجا نتوان برای هر دو قسمش مثالی بیان کرد لکن بر دوگونه تصوّر می‌شود.

الف: یک قسم که خارجا وقوع دارد، این است: دلیلی که حکمی را برای عنوان ثانوی ثابت می‌کند، قید و خصوصیّتی هم در آن مدخلیّت دارد یعنی: در موضوع دلیل ثانوی، یکی از احکام عناوین اوّلی هم مأخوذ است به عبارت دیگر: نفس دلیل عنوان ثانوی، ناظر به دلیل عنوان اوّلی هست و یک حکم از احکام اوّلیّه در موضوع دلیل ثانوی اخذ شده.

مثلا اینکه گفتیم «یجب اطاعة الوالد»، در اموری است که حکم اوّلی آن‌ها جواز، اباحه- و غیر حرام- باشد امّا اگر پدر، نسبت به یک «محرّم» امر نماید، نباید اطاعت نمود پس دائره اطاعت از والد به مواردی محدود است که حکم اوّلی مسأله مورد اطاعت،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۲۳

حرمت نباشد، کأنّ چنین فرموده‌اند: «یجب اطاعة الوالد بغیر الامور المحرّمة بالعنوان الاوّلی».

و همچنین دلیل وجوب وفای به نذر هم مقیّد است یعنی باید به نذر وفا نمود امّا در موردی که منذور و متعلّق نذر، راجح باشد[۷۱۳].

ب: دلیل، بیانگر حکم ثانوی هست بدون اینکه قید و شرطی در آن مدخلیت داشته باشد، فرض کنید دلیل «لا ضرر» و «لا حرج» حکمی را برای عنوان ثانوی بیان کرده، حال اگر امتثال حکمی، مستلزم ضرر باشد «لا ضرر» که هیچ‌گونه قید و شرطی ندارد[۷۱۴]،

آن را نفی می‌کند.

یادآوری: حکم- وضع- دو قسم اخیر با یکدیگر متفاوت است.

بیان ذلک: در موردی که دلیل، حکمی را برای عنوان ثانوی ثابت می‌کند و مقیّد[۷۱۵] است مانند «یجب علیکم اطاعهٔ الوالد» یا «اوفوا بالنذور»، آیا اگر والد، نسبت به چیزی امر کرد و ما در حلّیت و حرمت آن، مردّد شدیم، می‌توان به دلیل وجوب اطاعت والد تمسّک کرد؟ خیر!

و همچنین اگر مردّد شدیم، متعلّق فلان نذر، راجح است یا نه می‌توان به عموم «اوفوا بالنذور» تمسّک کرد یا نه؟

خیر! استدلال به «اوفوا بالنذور» از قبیل تمسّک به عام در شبهه مصداقیه خود عام و غیر جائز است.

سؤال: اگر مولا بگوید «اکرم کلّ عالم» و شما تردید نمائید زید، عالم است یا نه می‌توانید به عموم مذکور تمسّک کنید؟

خیر! شما در مصداق خود عام، مردّد هستید و نمی‌توانید به عام تمسّک کنید بلکه ابتدا باید موضوع را احراز کرد سپس به آن تمسّک نمود.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۲۴

اگر مولا بگوید «اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» و شما در ایمان فلان عبد تردید نمائید آیا می‌توانید به اطلاق آن تمسّک کنید؟

خیر! زیرا موضوع را احراز نکرده‌اید.

در محلّ بحث هم که گفتیم باید متعلّق نذر، راجح باشد اگر مردّد شدید که آیا متعلّق فلان نذر، راجح است یا نه نمی‌توان به عموم «اوفوا بالنذور» تمسّک نمود و به تعبیر مصنّف، هیچ عاقلی توهّم نمی‌کند که با وجود شک در عنوان دلیل- و قید- بتوان به آن دلیل تمسّک نمود.

نتیجه: قسم اوّل از ادلّه احکام ثانویّه که مقیّد هست و قیدشان ثبوت حکمی از احکام اوّلیّه هست چنانچه نسبت به آن قید تردید نمائیم و در مصداقش شبهه‌ای پیدا شود، مسلّما تمسّک به دلیل عنوان ثانوی، جائز نیست.

امّا در قسم دیگر[۷۱۶]: فرض کنید که دلیل وجوب وفای به نذر، مطلق است و هیچ‌گونه قیدی در آن اخذ نشده ۷۱۷]، نظارتی به احکام اوّلیّه ندارد و شما مردّد شدید آن چیزی را که نذر کرده‌اید، جائز است یا نه در این صورت، تمسّک به «اوفوا بالنّذور»- بعد احراز التّمکن منه و القدرهٔ[۷۱۸] علیه- مانعی ندارد[۷۱۹] و با تمسّک به آن، اثبات می‌کنیم آن شی‌ء،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۲۵

و اما صحّهٔ الصّوم فی السّفر بنذره فیه- بناء علی عدم صحّته فیه بدونه- و کذا الاحرام قبل المیقات، فانّما هو لدلیل خاصّ کاشف عن رجحانهما ذاتا فی السّفر و قبل المیقات و انّما لم یؤمر بهما استحبابا أو وجوبا لمانع یرتفع مع النّذر، و اما لصیرورتهما

وجوب وفا دارد و خارجا باید اتیان شود.

قوله: «و اذا کانت محکومهٔ بعناوینها الاوّلیّهٔ بغیر حکمها بعناوینها الثّانویّهٔ[۷۲۰] ...»

سؤال: اگر فرضا دلیل وجوب وفای به نذر اثبات نمود آن شی‌ء، وجوب وفا دارد امّا حکم اوّلی آن شی‌ء، حرمت بود، تکلیف چیست؟

جواب: در فرض مذکور، بین آن دو دلیل، تزاحم، محقّق است ۷۲۱] و بدیهی است که در متزاحمین، مقتضی و ملاک هست قاعده کلّیش این است که: ملاک هرکدام اقوا بود، همان را اخذ می‌نمائیم و اگر اقوائیّت و ترجیحی مطرح نبود، در دوران بین محذورین به

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۲۶

راجحین بتعلّق [یتعلّق النّذر بهما بعد ما لم یکونا کذلک کما ربما یدلّ علیه ما فی الخبر من کون الاحرام قبل المیقات کالصّلاة قبل الوقت [۱].

اصالت التخییر مراجعه می‌کنیم و یا طبق فرمایش مصنّف از هر دو دلیل صرف‌نظر و به اصالت الاباحه که یک اصل عملی هست، رجوع می‌نمائیم.

مجدّدا متذکّر می‌شویم آنچه را بیان کردیم صرفا یک فرض بود و برای تکمیل و تتمیم بحث ذکر نمودیم زیرا هم دلیل وجوب وفای به نذر، مقیّد است و هم دلیل «اطاعهٔ الوالد» و چون در تحقّق آن قید، مردّد هستیم، نمی‌توان به دلیل عنوان ثانوی رجوع نمود.

نتیجه: اگر کسی نذر کرد با مایع مضافی وضو بگیرد درحالی‌که مردّد است وضو با آن مایع، صحیح است یا باطل، نباید به دلیل وجوب وفای به نذر تمسّک کند بلکه ابتدا باید احراز نماید وضو با آن مایع، صحیح است سپس از «اوفوا بالنّذور» وجوب وفای به نذر را استفاده کند و چنانچه وضو با مایع مضاف، باطل شد، عموم «اوفوا بالنّذور» جاری نمی‌شود و در صورت شک اصلا رجوع به آن، جائز نیست.

[۱]- سؤال: آن دو[۷۲۲] مؤیّد را چگونه می‌توان بر قواعد، منطبق نمود؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه برای تطبیق آن دو مورد بر قواعد، دو احتمال- دو وجه- بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

۱- آیا مانعی دارد، بگوئیم احرام قبل از میقات- در صورت نذر- مانند احرام از میقات «ذاتا» دارای مقتضی، مشروعیّت و وجوب است ۷۲۳]، البتّه اگر مکلّف بخواهد بدون

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۲۷

نذر، قبل از میقات، محرم شود، مانع از تأثیر مقتضی جلوگیری می‌نماید و نمی‌گذارد آن احرام، وجوب و مشروعیّت داشته باشد و اثر نذر، رفع مانع می‌باشد به عبارت دیگر از اجماع و روایات کشف می‌کنیم، نذر، خصوصیّتی ۷۲۴] دارد که با وجود آن، وجوب و مشروعیّت ذاتی احرام قبل از میقات، محفوظ می‌ماند.

خلاصه: فرق بین نذر و غیر نذر، این است که: در صورت عدم نذر، مانع، مطرح است و با وجود نذر، مانع، مرتفع می‌شود و مقتضی در هر دو فرض- احرام قبل از میقات و صوم در سفر- وجود دارد.

۲- احتمال یا وجه دیگر: احرام قبل از میقات و همچنین صوم در سفر- فی نفسه- فاقد رجحان و مقتضی هست لکن با انعقاد نذر، مقتضی و رجحان در آن تحقّق پیدا می‌کند به عبارت دیگر، نقش تعلّق نذر در مورد احرام قبل از میقات ۷۲۵] دو چیز است یعنی: هم در آن، مقتضی ایجاد می‌نماید و هم انجام آن شیء- منذور- را واجب می‌نماید و فرض کنید در وجوب وفای به نذر، بیش از این، لازم نیست که منذور باید حین انجام عمل، رجحان داشته باشد نه در حال وقوع نذر.

مؤیّد احتمال اخیر: روایتی دالّ بر این است که احرام قبل از میقات، مانند نماز قبل از وقت است ۷۲۶].

آیا در صلات قبل از وقت، مقتضی هست؟ خیر! لذا از تشبیه مذکور استفاده می‌کنیم احرام قبل از میقات هم به همان کیفیّت است ۷۲۷].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۲۸

لا یقال: لا یجدی صیرورتهما راجحین بذلک فی عبادیتهما ضرورهٔ کون وجوب الوفاء توصلیّا لا یعتبر فی سقوطه الا الاتیان بالمنذور بأیّ داع کان [۱].

فانّه یقال: عبادیتهما انّما تکون لاجل کشف دلیل صحّتهما عن عروض عنوان راجح علیهما ملازم لتعلّق النّذر بهما [۲].

---

[۱]- شما- مصنّف- به قسمتی از سؤال- یا اشکال- مذکور جواب دادید لکن بخشی از اشکال هنوز حل نشده.
اشکال: فرمودید احرام قبل از میقات و همچنین صیام در سفر با تعلّق نذر، نسبت به آن‌ها راجحیّت پیدا می‌کنند و مشروع می‌شوند لکن اشکال ما این است که:
تنها مشروعیّت و رجحان کفایت نمی‌کند بلکه باید آن دو عمل، دارای عنوان عبادی باشند به عبارت دیگر: باید یک امر عبادی به احرام قبل از میقات- و همچنین صیام در سفر- تعلّق گیرد و «عبادیّا» تحقّق پیدا کند.
سؤال: آیا می‌خواهید عبادیّت آن دو عمل را از «اوفوا بالنّذور» استفاده کنید؟
جواب: بدیهی است که «اوفوا بالنّذور» وجوبش توصّلی هست و اگر کسی بخواهد به نذر خود وفا کند، لازم نیست قصد قربت نماید، وفای به نذر، مانند اتیان صلات نیست که وجوبش تعبّدی باشد بلکه مانند ادای دین، وجوبش توصّلی هست البتّه در توصّلیّات می‌توان قصد قربت نمود امّا لازم نیست انسان در اتیان آن‌ها قصد قربت نماید.
[۲]- جواب: مصنّف رحمه اللّه دو طریق برای حلّ اشکال بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن دو می‌پردازیم:
همراه ۷۲۸] تعلّق نذر، نسبت به احرام قبل از میقات ۷۲۹]، یک عنوان عبادی برآن منطبق می‌شود و انطباق آن عنوان راجح عبادی که با تعلّق نذر، ملازم است، سبب می‌شود احرام قبل از میقات عبادیّت پیدا کند البتّه عبادیّت آن به خاطر امر متعلّق به وفای به نذر نیست بلکه از آن طریق فقط مشروعیّتش را ثابت می‌کنیم امّا مسأله عبادیّت از طریق عنوانی
إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۲۹
هذا لو لم نقل بتخصیص عموم دلیل اعتبار الرّجحان فی متعلّق النّذر بهذا الدّلیل، و الا أمکن أن یقال بکفایهٔ الرّجحان الطّارئ علیهما من قبل النّذر فی عبادیتهما بعد تعلّق النّذر باتیانهما عبادیّا و متقرّبا بهما منه تعالی، فانّه و ان لم یتمکّن ۷۳۰] من اتیانهما کذلک قبله، الا أنّه یتمکّن منه بعده، و لا یعتبر فی صحّهٔ النّذر الا التّمکن من الوفاء و لو بسببه فتأمّل جیّدا [۱].

ثابت می‌شود که آن عنوان، همراه با نذر تحقّق پیدا می‌کند و منطبق بر احرام قبل از میقات می‌شود به نحوی که اگر نذر نباشد، همان‌طور که مشروعیّت تحقّق ندارد عبادیّت هم مطرح نیست.
خلاصه: مشروعیّت احرام قبل از میقات را از «اوفوا بالنّذور» استفاده می‌کنیم و عبادیّت آن به خاطر همان عنوان ملازم با تعلّق نذر، محقّق می‌شود.
[۱]- آنچه در جواب از «لا یقال» بیان کردیم در صورتی است که بگوئیم ادلّه‌ای ۷۳۱]
إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳۰
که در باب نذر، وارد شده بر عمومش باقی هست و تخصیص نخورده امّا اگر این احتمال مطرح شد که آن ادلّه تخصیص بخورد چه مانعی دارد رجحان و خصوصیّتی که در متعلق نذر، معتبر است به وسیله نفس نذر تحقّق پیدا کند و ثابت شود که در فرض مذکور، مسئله و مشکله عبادیّت ۷۳۲] به این طریق ۷۳۳] حل می‌شود که: نفس نذر- نه امر متعلّق به وفای به نذر- مشکله عبادیّت را حل می‌کند یعنی: مکلّف، احرام قبل از میقات را نذر می‌کند، «عبادهٔ مشروطهٔ بقصد القربهٔ»، که عنوان عبادیّت در «منذور» اعتبار دارد و در نذر، نسبت به‌عنوان عبادت تصریح می‌شود و اگر نذر به یک امر عبادی ۷۳۴] متعلّق شد، مانعی ندارد که نفس آن نذر، مشکله عبادیّت را حل نماید و در نتیجه به‌عنوان دیگری نیاز نداریم که از طریق آن، مشکله عبادیّت را حل کنیم.
تذکّر: اگر در مورد نذر احرام قبل از میقات ۷۳۵]، دلیل خاص وجود نداشت، نمی‌توانستیم این مطلب را بیان کنیم لکن چون دلیل خاص و قطعی بر صحّت آن دو عمل دلالت می‌کند در مقام توجیه دلیل برآمده ۷۳۶] تا آن را بر قواعد منطبق کنیم.
إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳۱

بقی شیء، و هو أنّه هل یجوز التّمسّک بأصالهٔ عدم التّخصیص فی احراز عدم کون ما شکّ فی أنّه من مصادیق العامّ مع العلم بعدم کونه محکوما بحکمه مصداقا له، مثل ما اذا علم أنّ زیدا یحرم اکرامه، و شکّ فی أنّه عالم ۷۳۷] [أو لیس بعالم ، فیحکم علیه بأصالهٔ عدم تخصیص «أکرم العلماء» أنّه لیس بعالم ۷۳۸]، بحیث یحکم علیه بسائر ما لغیر العالم من الاحکام؟ فیه اشکال ۷۳۹] لاحتمال اختصاص حجّیّتها بما اذا شکّ فی کون فرد العام [المحقّق فردیّته محکوما بحکمه، کما هو قضیّهٔ عمومه. و المثبت من الاصول اللفظیّهٔ و ان کان حجّهٔ، الا أنّه لا بدّ من الاقتصار علی ما یساعد علیه الدّلیل، و لا دلیل هاهنا الا السّیرهٔ و بناء العقلاء، و لم یعلم استقرار بنائهم علی ذلک، فلا تغفل [۱].

قوله: «فتأمل جیدا[۷۴۰]».

اصالت العموم در چه موردی حجّت است؟

[۱]- فرضا با عامّی مانند «اکرم کلّ عالم» مواجه هستیم و دلیل خاصّی دلالت می‌کند

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳۲

زید خارجی معیّن، وجوب اکرام ندارد لکن تردید ما در این جهت است: آن زید که وجوب اکرام ندارد آیا «عالم» هست و نتیجتا دلیل عدم وجوب اکرام او تخصیصی بر عام وارد نموده یا اینکه زید «جاهل» هست و عدم وجوب اکرام او ضربه‌ای به عموم «اکرم کلّ عالم» وارد ننموده و تخصیصی در آن ایجاد نکرده.

سؤال: آیا در محلّ بحث می‌توان به اصالت العموم- اکرم کلّ عالم- تمسّک نمود و در نتیجه گفت: زید غیر واجب الاکرام، عالم نیست- اصالت العموم، عموم اکرم کلّ عالم را حفظ نماید و بعد نتیجه گرفته شود که زید، عالم نیست ۷۴۱].

قبل از بیان حکم مسئله به طرح دو سؤال می‌پردازیم:

سؤال اوّل: شما به چه منظور درصدد استفاده چنان نتیجه و برداشتی هستید، فرض کنید، نتیجه گرفتید «انّه غیر عالم»، آیا می‌خواهید، بگوئید زید، وجوب اکرام ندارد؟ شما که قبلا می‌دانستید، زید، واجب الاکرام نیست. خلاصه، اینکه عنوان غیر عالم بودن چه اثری برای شما دارد؟

جواب: عنوان «غیر عالم» را برای سائر احکام لازم داریم و می‌خواهیم سائر احکامی را که مولا بر عنوان «غیر عالم» مترتّب نموده برای زید ثابت کنیم.

سؤال دوّم: اگر اصالت العموم جریان پیدا کند، می‌گوئید «اکرم کلّ عالم» تخصیص نخورده امّا آیا اثبات می‌کند که زید، عالم نیست؟- اگر بگوئید زید، عالم نیست، آن اصل، مثبت می‌شود.

به عبارت دیگر، اصالت العموم می‌گوید عموم اکرم کلّ عالم به قوّت خود باقی هست امّا لازمه «عقلی» بقاء عموم، این است: زیدی که وجوب اکرام ندارد، عالم نیست، آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳۳

وقت، اشکال و سؤال ما این است که شما چگونه به اصالت العموم، لازم عقلی ۷۴۲] را اثبات می‌کنید، آیا آن اصل، مثبت نیست؟

جواب: اگر اصالت العموم جاری شود[۷۴۳] نه تنها عموم را اثبات می‌کند بلکه عدم عالمیّت فرد مشکوک العالمیّت را هم ثابت می‌کند منتها یا از جهت اینکه اصالت العموم، یکی از امارات ۷۴۴] هست و مثبتات آن‌هم حجّت است یا از جهت اینکه: اگر اماره هم نباشد، یک اصل عقلائی لفظی هست و عقلا هم به خود آن عمل می‌نمایند و هم به لوازمش ۷۴۵].

پاسخ اصل مسئله: در فرض بحث، اصالت العموم، جاری نمی‌شود زیرا مجرای آن در موردی است که بدانیم فلان فرد از افراد عام

هست امّا مردّد باشیم آیا دارای حکم عام هم هست یا نه مثل اینکه بدانیم زید، عالم است لکن در وجوب و عدم وجوب اکرام او تردید داشته باشیم، در این صورت به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسّک می‌نمائیم امّا در محلّ بحث یا قطعا اصالت العموم جاری نمی‌شود یا اینکه تردید داریم آیا عقلاء در این موارد به اصالت العموم تمسّک می‌کنند یا نه و اگر در تمسّک عقلا به آن اصل، مردّد باشیم، نمی‌توان به اصالت العموم تمسّک کرد.

خلاصه: محلّ تمسّک به اصالت العموم در موردی است که بدانیم زید، عالم است و در وجوب اکرام او تردید داشته باشیم امّا در عکس مسئله- محلّ بحث- که می‌دانیم زید، وجوب اکرام ندارد امّا در فردیّت آن، نسبت به عام، مردّد هستیم، نمی‌توان به اصالت العموم تمسّک کرد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۳۴

فصل: هل یجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص فیه خلاف، و ربما نفی الخلاف عن عدم جوازه، بل ادّعی الاجماع علیه. و الذی ینبغی أن یکون محلّ الکلام فی المقام أنّه هل یکون أصالة العموم متّبعة مطلقا، أو بعد الفحص عن المخصص و الیأس عن الظّفر به بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص فی الجملة من باب الظّن النّوعی للمشافه و غیره ما لم یعلم بتخصیصه تفصیلا، و لم یکن من أطراف ما علم تخصیصه اجمالا. و علیه فلا مجال لغیر واحد مما استدلّ به علی عدم جواز العمل به قبل الفحص و الیأس [۱].

آیا قبل از فحص از مخصّص می‌توان به «عام» عمل کرد؟

[۱]- سؤال: آیا قبل از فحص از مخصّص [۷۴۶] می‌توان به اصالت العموم تمسّک کرد یا اینکه تمسّک به آن، مشروط به فحص از مخصّص و یأس از آن هست، فرضا اگر مولا بگوید «اکرم کلّ عالم»، بدون اینکه تحقیق کنیم آیا مولا مخصّصی تحت عنوان «لا تکرم زیدا» بیان کرده یا نه می‌توان به اصالت العموم و عامّ مذکور تمسّک کرد یا نه؟

جواب: «فیه خلاف و ربما نفی الخلاف عن عدم جوازه بل ادّعی الاجماع علیه».

تذکّر: بعضی از ادلّه‌ای که در «ما نحن فیه» اقامه شده، مشعر بر این است که اصلا محلّ بحث برای مستدل، خلط و مشتبه گشته لذا ابتدا باید محلّ نزاع را مشخّص نمود و برای تحریر محلّ نزاع باید چهار مطلب را مسلّم و قطعی دانست:

۱- مسلّما یک اصل عقلائی معتبر به نام اصالت العموم داریم که «فی الجملة»[۷۴۷] حجّیّت دارد بنابراین اگر کسی بخواهد استدلال کند که اصالت العموم، یک اصل معتبر

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۳۵

عقلائی نیست با او بحثی نداریم زیرا قطعا اصالت العموم به نحو اجمال حجّیّت دارد و در مواردی تمسّک به آن قطعا بلااشکال است.

۲- قطعا در تمسّک به اصالت العموم، تفاوتی بین مشافهین و غیر مشافهین نیست یعنی: کسی که مخاطب به خطاب اکرم کلّ عالم بوده با فردی که مخاطب به خطاب مذکور نبوده از نظر رجوع و تمسّک به اصالت العموم فرقی ندارد پس تمسّک به اصالت العموم، مختصّ به مشافهین نیست.

۳- حجّیّت اصالت العموم، مقیّد به حصول ظنّ شخصی نیست به عبارت دیگر: چنین نیست که اگر فردی ظنّ شخصی نسبت به اراده عموم برایش حاصل شد، اصل مذکور، نسبت به او حجّیّت داشته باشد و اگر ظنّ شخصی برایش حاصل نشد حجّیّت نداشته باشد بلکه حجّیّت اصالت العموم براساس حصول ظنّ نوعی هست خواه ظنّ شخصی حاصل شود یا حاصل نشود.

۴- حجّیّت اصالت العموم در مواردی است که علم اجمالی یا تفصیلی به وجود مخصّص نداشته باشیم فرضا اگر تفصیلا یا اجمالا

بدانیم، مخصّصی برای اکرم العلماء، بیان شده امّا ندانیم آن مخصّص، «لا تکرم زیدا» است یا «لا تکرم بکرا»، نمی‌توان به اصالت العموم تمسّک نمود.

محلّ نزاع: با حفظ خصوصیّات مذکور، محلّ بحث، این است که: آیا اصالت العموم «مطلقا»[۷۴۸] حجّیّت دارد و جاری می‌شود یا اینکه حجّیّت آن در موردی است که ابتدا درباره مخصّص فحص کنیم و مأیوس از یافتن مخصّص شویم آن‌وقت به اصالت العموم رجوع نمائیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳۶

فالتحقیق عدم جواز التّمسّک به قبل الفحص فیما اذا کان فی معرض التخصیص ۷۴۹]، کما هو الحال فی عمومات الکتاب و السّنّهٔ، و ذلک لاجل أنّه لو لا القطع باستقرار سیرهٔ العقلاء علی عدم العمل به قبله، فلا أقلّ من الشّکّ کیف و قد ادّعی الاجماع علی عدم جوازه فضلا عن نفی الخلاف عنه، و هو کاف فی عدم الجواز، کما لا یخفی. و أمّا اذا لم یکن العامّ کذلک، کما هو الحال فی غالب العمومات الواقعهٔ فی ألسنهٔ أهل المحاورات، فلا شبههٔ فی أنّ السّیرهٔ علی العمل به بلا فحص عن مخصّص [عن المخصّص [۱].

تذکّر: ادلّه‌ای که در محلّ نزاع ذکر کرده‌اند نوعا راجع به همان مراحل چهارگانه‌ای بود که بیان کردیم و گفتیم آن‌ها از محلّ نزاع، خارج است بلکه باید آن مراتب را مسلّم و مفروغ عنه محسوب نمود سپس بحث کرد آیا اصالت العموم «مطلقا»[۷۵۰] حجّیّت دارد یا بعد از فحص از مخصّص.

[۱]- سؤال: آیا اصالت العموم مطلقا حجّیّت دارد یا بعد از فحص از مخصّص، حجّت است؟

جواب: تحقیق مطلب، این است که باید قائل به تفصیل شد یعنی: در بعضی از موارد، اصالت العموم مطلقا متّبع هست و نیازی به فحص نیست و در بعضی از موارد ابتدا باید فحص نمود و از یافتن مخصّص، مأیوس شد سپس به آن عمل کرد.

بیان ذلک: عمومات بر دو قسم است: الف: بعضی از عمومات در معرض تخصیص

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳۷

است مانند عموماتی که در مقام تقنین و قانون‌گذاری بیان می‌شود و خصوصیّت آن‌ها چنین است که: ابتدا عامیّ را به‌عنوان یک ضابطه و قاعده کلّی بیان می‌کنند سپس به صورت تخصیص و تبصره، برخی از موارد را از تحت عام خارج می‌کنند. عمومات وارده در کتاب و سنّت از نظر تقنین، مانند عموماتی است که در سایر موارد تقنین و قانون‌گذاری بیان می‌شود.

ب: قسم دیگر از عمومات، همان است که در مقام اخبار یا انشا در السنه مردم و محاوره استعمال می‌شود و منظور، این است که مطلبی را به نحو عموم بیان کنند بدون این که عنوان تقنین داشته باشد- عمومات مذکور نوعا در معرض تخصیص و استثنا واقع نمی‌شود.

حکم قسم اوّل: در قسم اوّل از عمومات، بدون فحص نمی‌توان به اصالت العموم تمسّک کرد زیرا آن‌ها در معرض تخصیص هستند بنابراین، بعد از فحص و یأس از مخصّص می‌توان به اصالت العموم تمسّک کرد.

سؤال: چرا قبل از فحص از مخصّص نمی‌توان به اصالت العموم تمسّک نمود؟

جواب: اصالت العموم، یک اماره عقلائی هست و سیره عقلا بر عدم عمل به عام، قبل از فحص، مستمر است و اگر نسبت به این مطلب، یقین و قطع هم نداشته باشیم، بدانید که شکّ در جریان آن‌هم مانع تمسّک به اصالت العموم می‌شود.

سؤال: منشأ شک چیست؟

جواب: اصولیین گفته‌اند قبل از فحص، تمسّک به اصالت العموم، جائز نیست و نسبت به آن، ادّعای «لا خلاف» بلکه بالاتر ادّعای اجماع نموده‌اند لذا می‌گوئیم: آیا از ادّعای اجماع برای شما تردید حاصل نمی‌شود که: آیا عقلا در آن مورد به اصالت العموم

تمسّک می کنند یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳۸

و قد ظهر لک بذلک أنّ مقدار الفحص اللازم ما به یخرج عن المعرضیهٔ له، کما أنّ مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التی استدل بها من العلم الاجمالی به أو حصول الظّنّ بما هو التّکلیف، أو غیر ذلک رعایتها، فیختلف مقداره بحسبها، کما لا یخفی [۱].

آری! با ادّعای اجماع، شک حاصل شده و آن تردید، مانع تمسّک به اصالت العموم، قبل از فحص است پس باید ابتدا، بنا و سیره عقلا محرز شود سپس به اصالت العموم تمسّک نمود و با وجود شک نمی‌توان آن را احراز کرد.

حکم قسم دوّم از عمومات: قسم مذکور که در معرض تخصیص نیست ۷۵۱]- بلکه غالبا در السنه اهل محاوره استعمال می‌شود- بدون تردید، سیره عقلا بر این است که بدون فحص از مخصّص به آن عمومات، تمسّک و عمل می کنند.

[۱]- بنا بر دلیل ما، مقدار فحص از مخصّص، این است که: باید به اندازه‌ای تحقیق نمود که عام از معرضیّت برای تخصیص خارج شود- مثلا اگر بنا بود مخصّصی مطرح باشد تا به حال بیان شده بود- بنابراین، فحص از مخصّص، میزان ثابت و معیّنی ندارد مثلا به حسب آنچه فعلاـ محلّ ابتلاء ما هست باید حدّ اقل، کتاب وسائل الشّیعه و ابواب مربوط به عموم و تخصیص آن را ملاحظه کرد، چنانچه آن کتاب را بررسی نمودیم و مخصّصی برای آن عام نیافتیم، می گوئیم عامّ مذکور مخصّصی ندارد.

مقدار فحص بر حسب سائر ادلّه ۷۵۲]: بنا بر سائر ادلّه، مقدار فحص، متفاوت است مثلا کسانی که گفته‌اند علم اجمالی داریم، عمومات تخصیص خورده‌اند و با وجود علم اجمالی نمی‌توان به اصالت العموم، تمسّک کرد باید به مقداری تفحّص نمود که علم اجمالی،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳۹

ثم انّ الظّاهر عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتّصل باحتمال أنّه کان و لم یصل، بل حاله حال احتمال قرینهٔ المجاز، و قد اتّفقت کلماتهم علی عدم الاعتناء به مطلقا و لو قبل الفحص عنها، کما لا یخفی [۱].

منحل شود و عام از طرفیّت علم اجمالی خارج گردد و تا وقتی عام از اطراف علم اجمالی هست نمی‌توان به اصالت العموم تمسّک کرد بنابراین اگر به اندازه‌ای فحص نمودیم که آن عام معیّن و مورد نظر از دائره علم اجمالی خارج شد، می‌توان به اصالت العموم تمسّک نمود.

بعضی گفته‌اند در باب تکالیف، ظنّ به تکلیف، لازم است و قبل از فحص از مخصّص، ظن به مراد و اراده عموم نداریم، طبق نظر آن‌ها مقدار فحص، این است: باید به اندازه‌ای فحص نمود که ظنّ، حاصل شود که عموم، مراد است و همین ظنّ شخصی متعلّق به اراده عموم، میزان و مقدار فحص لازم است.

نتیجه: طبق ادلّه‌ای که در این باب ذکر شده، هر دلیل از نظر مقدار فحص، نتیجه خاصّی دارد و چون ما بر مسأله معرضیّت عام- للتّخصیص- اتّکال نمودیم باید به اندازه‌ای فحص نمائیم که عام از معرضیّت، خارج شود.

[۱]- آنچه را بیان کردیم ۷۵۳] مربوط به مخصّص منفصل بود نه متّصل امّا اگر مولا فرمود اکرم العلماء و شما احتمال دادید کلمه «العدول» همراه آن بوده لکن به علّتی شما از آن مطلع نشده‌اید در این صورت، سیره و بنای عقلاـ بر این است که فحص از مخصّص، لازم نیست زیرا مخصّص متّصل، مانند قرینه مجاز است، فرضا اگر متکلّمی گفت رأیت اسدا و ما مردّد شدیم کلمه «یرمی» که قرینه مجاز است همراه آن بوده یا نه، لازم نیست درباره آن تحقیق نمائیم بلکه به اصالت الحقیقه و اصالت الظّهور، تمسّک می‌نمائیم.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۴۰

ايقاظ: لا يـذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا و بينه فى الاصول العمليّة، حيث انّه هاهنا عمّا يزاحم الحجّيّة [الحجّة] بخلافه هناك، فانه بـدونه لا حجّية، ضرورة أنّ العقل بـدونه يستقلّ باستحقاق المؤاخذة على المخالفة، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان و المؤاخذة عليها من غير برهان. و النّقل و ان دلّ على البراءة أو الاستصحاب فى موردهما مطلقا، الا أنّ الاجماع بقسميه على تقييده به، فافهم [۱].

تفاوت «فحص» در محلّ بحث با «فحص» در باب اصول عمليّه

[۱]- سؤال: باتوجّه به اينكه يكى از شرائط جريان اصول عمليّه، «فحص» است [۷۵۴]، تفاوت فحص در آن باب با فحص در بحث عام و خاص چيست؟

جواب: در بحث عامّ و خاص، حجّيتى به نام «عام» داريم كه اگر تخصيص هم بخورد لطمه‌اى به‌معناى حقيقى و عموم آن، وارد نمى‌شود و حجيّتش محفوظ است. ضمنا گفتيم: مخصّص، يك حجّت اقوا هست كه بر حجّت غير اقوا[۷۵۵] حكومت دارد پس ما در باب فحص از مخصّص از يك حجّت اقوا فحص مى‌كنيم، بعد از آنكه حجّيّت و ظهور عام- دليل غير اقوا- محفوظ است لكن در صدد هستيم كه ببينيم آيا دليل اقوائى هم مطرح هست يا نه؟

امّا فحص ما در باب اصول عمليّه، فحص از يك دليل اقوا نيست بلكه تحقيق ما براى اين است كه اصل حجّيّت اصول عمليّه، محقّق شود يعنى: اگر فحص ننمائيم اصلا اصالت البرائت، حجّيّت ندارد مثلا برائت عقلى براساس قبح عقاب بلا بيان، استوار است لذا ابتدا بايد فحص كرد كه آيا بيانى از مولا وارد شده يا نه و چنانچه بخواهيم بدون فحص به قبح

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۴۱

عقاب بلا- بيان تمسّك نمائيم از چه طريقى مى‌دانيم عقاب، بلا- بيان است، ممكن است مولا بيانى ايراد نموده و بيانش فرضا در كتاب وسائل الشّيعه محفوظ است و اگر مراجعه كنيم مطلع مى‌شويم پس نفس جريان قبح عقاب بلا بيان، مشروط به فحص است و اگر فحص نشود، عقاب بلابيان تحقّق پيدا نمى‌كند.

اشكال: در برائت عقلى، مطلب، همان است كه شما فرموديد امّا در برائت نقلى و استصحاب، بيان شما مورد قبول ما نيست زيرا در برائت نقلى و استصحاب يعنى:

«لا تنقض اليقين بالشّك» و «كلّ شىء لك حلال» چنان قيدى اخذ نشده و در موضوع آن‌ها بيان و «لا بيان» مدخليّت ندارد بلكه دليل اصل برائت شرعى و همچنين استصحاب اطلاق دارد.

جواب: مقتضاى ادلّه آن اصول، همان است كه شما فرموديد لكن در برابر آن اطلاق، اجماع محصّل و منقول، قائم شده كه جريان استصحاب- لا تنقض اليقين بالشّك- و همچنين جريان برائت شرعى- كلّ شىء لك حلال- مقيّد به فحص هست پس همان اجماع دالّ بر تقييد، سبب مى‌شود كأنّ از ابتدا بگوئيم عنوان فحص به نحو قيدى در آن‌ها مأخوذ است.

قوله: «فافهم»[۷۵۶].

اشكال: ادلّه برائت، نسبت به اجماع، حكم عامّ و خاص- مطلق و مقيّد- را دارد زيرا دليل برائت اطلاق دارد و اجماع، مقيّد آن هست پس اين هم مانند عامّ و خاص است و

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۴۲

فصل: هل الخطابات الشّفاهيّة مثل (يا أيّها المؤمنون) تختصّ بالحاضر مجلس التّخاطب، أو تعم غيره من الغائبين، بل المعدومين فيه خلاف [۱].

عنوان «ما نحن فیه» بر آن، منطبق می‌شود.
جواب: آنجـا، علم به مقیّـد داریم امّـا در بحث عامّ و خاص در وجود مخصّـِص، مردّد هستیم و توهّم نشود آنجا هم چون فرضا یک عامّ و خاص هست، مانند «ما نحن فیه» می‌باشد، آنجا مقیّد و مخصّـِص برای ما معلوم است امّا بخلاف محلّ بحث که مخصّص برای ما مشکوک است و تردید داریم که آیا اصالت العموم، قبل از فحص، جاری می‌شود یا نه.

آیا خطابات شفاهیّه، شامل غائبین و معدومین می‌شود یا نه؟

اشاره

[۱]- ادلّه‌ای که بیانگر احکام می‌باشد بر دو گونه است:
الف: گاهی ادلّه به صورت خطابات شـفاهیّه، متعرّض بیان احکام هست مانند: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ».[۷۵۷] در آیه مذکور، حکم با تصدیر ادوات خطاب و کلمه «یا» بیان شده.
ب: گـاهی هم ادلّه، احکـام را بیـان می‌کنـد بـدون اینکه عنوان مخاطبه و مشافهه، مطرح باشـد ماننـد: «لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا ...»[۷۵۸]، آیه مذکور، وجوب حج را برعهده مردم ثابت می‌کند بدون اینکه خطابی مطرح باشد.
تـذکّر: قسم دوّم از احکام، محلّ بحث فعلی ما نیست بلکه بحث ما درباره قسم اوّل می‌باشد که آیا مفاد لفظی «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا»* و اشباه آن، خصوص حاضرین ۷۵۹] در
إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۴۳
و لا بـدّ قبل الخوض فی تحقیق المقام من بیان ما یمکن أن یکون محلّا للنّقض و الابرام بین الاعلام، فاعلم: أنّه یمکن أن یکون النّزاع فی أنّ التّکلیف المتکفّل له الخطاب هل یصحّ تعلقه بالمعدومین، کما صحّ تعلّقه بالموجودین أم لا [۱].

مجلس و جالسین کنار منبر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بوده ۷۶۰] یا اینکه مختصّ موجودین در آن زمان بوده ۷۶۱] امّا معدومین در آن زمـان- یعنی: مسـلمین زمان‌های بعـد- داخل در مفاد لفظی آن دلیل نیسـتند و یا اینکه آن دلیل لفظی، تمام مؤمنین را تا روز قیامت شامل می‌شود.
خلاصه: محلّ بحث، این است که آیا خطابات شـفاهیّه، اختصاص به «حاضـرین» در مجلس داشـته یا اینکه شامل «موجودین» در آن زمان می‌شده یا اینکه شامل «معدومین»- یعنی: مؤمنین قرون بعدی- هم می‌شود.

[تبیین محل نزاع

[۱]- قبل از تحقیق در مسئله باید ببینیم محلّ نزاع چیست.
مصـنّف رحمه اللّه: ممکن و محتمل است بتوان مسئله را به سه صورت مطرح نمود که در دو صورت، نزاع، «عقلی» هست و در یک صورت، «لغوی».
احتمـال اول: بحث را در یک مطلب کلّی- صـرف‌نظر از خطاب و ادوات نـدا- مطرح می‌کنیم که: آیا اصولا تکالیف- اعمّ از امر و نهی- می‌تواند شامل معدومین هم شود یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا تکلیف مجعول ۷۶۲]، ممکن است شامل معدومین هم شود یا این که در توجّه تکلیف باید مکلّف وجود داشته باشد و چنانچه او موجود نباشد، امکان ندارد تکلیف، متوجّه او شود.

طبق احتمال مذکور، ما توجّهی به خطاب- بما هو خطاب- نداریم بلکه بحث را بر عنوان «تکلیف» مترتّب می‌کنیم که آیا عقلا توجّه تکلیف به غیر موجود امکان دارد یا نه، آیا می‌توان به فردی که ده سال دیگر موجود می‌شود تکلیف نمود یا نه، پس بنا بر

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۴۴

أو فی صحّهٔ المخاطبهٔ معهم، بل ۷۶۳] مع الغائبین عن مجلس الخطاب بالالفاظ الموضوعهٔ للخطاب، أو بنفس توجیه الکلام الیهم، و عدم صحّتها [۱].

احتمال اوّل، بحث، «عقلی» هست.

تذکّر: الف: طبق آن احتمال، محلّ نزاع، مختصّ خطابات مشافهیّه نیست بلکه در آیه شریفه «لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا ...»[۷۶۴] هم که خطابی وجود ندارد، همان بحث، مطرح می‌شود که آیا آیه مذکور می‌تواند تکلیفی متوجّه معدومین از زمان صدور نماید یا نه.

ب: بنا بر احتمال اوّل نباید بین حاضرین و غائبین از مجلس تخاطب، تفصیلی قائل شد زیرا در آن وجه، مسأله خطاب، مطرح نیست بلکه مسأله توجّه تکلیف، مورد نظر است و اگر چیزی در آن، شرط باشد، «وجود» مکلّف است نه حضور او.

[۱]- احتمال دوّم: احتمال یا وجه دیگر در تحریر محلّ نزاع، این است که بحث را به این نحو، پیرامون یک مطلب عقلی دیگری مطرح نمائیم که: آیا عقلا مخاطبه با معدومین امکان دارد یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا از نظر عقل، تخاطب با معدوم و همچنین کسی که در مجلس تخاطب حضور ندارد و غائب است امکان دارد یا نه؟

یادآوری: الف: طبق احتمال دوّم، «اوّلا» محلّ نزاع فقط «خطابات» هست و در ادلّه‌ای مانند «لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ ...» که فاقد عنوان خطاب هست، آن نزاع، مطرح نمی‌شود.

«ثانیا» بنا بر احتمال دوّم باید بین حاضرین و غائبین، قائل به تفصیل و فرق شد زیرا بین فردی که در بازار، مشغول کسب و کار است با فردی که ده سال دیگر وجود پیدا می‌کند از نظر مخاطبه- و عدم امکان تخاطب- فرقی وجود ندارد اگر در تخاطب

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۴۵

أو فی عموم ۷۶۵] الالفاظ الواقعهٔ عقیب أداهٔ الخطاب للغائبین، بل المعدومین، و عدم عمومها لهما بقرینهٔ تلک الاداهٔ [الادوات . و لا یخفی أنّ النّزاع علی الوجهین الاوّلین یکون عقلیّا[۷۶۶]، و علی الوجه الاخیر لغویّا [۱].

«حضور» مدخلیّت داشته باشد، بین غائب و معدوم، فرقی نیست، شاید از این بالاتر هم بتوان گفت که: صرف حضور هم کافی نیست زیرا ممکن است فردی در مجلس تخاطب، حاضر باشد امّا توجّهی به گوینده نداشته باشد- در تخاطب، توجّه لازم است نه صرف حضور.

خلاصه: ممکن است محلّ نزاع را چنین قرار دهیم که: آیا عقلا تخاطب با غائب و معدوم، امکان دارد یا نه؟

ب: ما بحث تخاطب را مطرح نمودیم امّا لازم نیست که الفاظ خطاب هم وجود داشته باشد بلکه نفس مخاطبه و توجیه کلام، نسبت به آن‌ها کفایت می‌کند خواه با ادوات خطاب باشد یا بدون ۷۶۷] ادوات خطاب.

[۱]- احتمال سوّم: وجه یا احتمال دیگر، این است که بگوئیم در «یا ایّها المؤمنون»[۷۶۸]، کأنّ تناقضی هست یعنی: کلمه «المؤمنون» جمع محلّی به لام است و شامل

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۴۶

اذا عرفت هذا، فلا ریب فی عدم صحّهٔ تکلیف المعدوم عقلا، بمعنی بعثه أو زجره ۷۶۹] فعلا، ضرورهٔ أنّه بهذا المعنی یستلزم الطّلب

منه حقیقهٔ، و لا یکاد یکون الطّلب کذلک الا من الموجود ضرورهٔ. نعم هو بمعنی مجرّد انشاء الطّلب بلا بعث و لا زجر لا استحالهٔ فیه أصلا، فانّ الانشاء خفیف المئونهٔ، فالحکیم تبارک و تعالی ینشئ علی وفق الحکمهٔ و المصلحهٔ طلب شیء قانونا من الموجود و المعدوم حین الخطاب لیصیر فعلیّا بعد ما وجد الشّرائط و فقد الموانع بلا حاجهٔ الی انشاء آخر، فتدبّر [۱].

تمام مؤمنین تا روز قیامت می‌شود امّا در لفظ «یا ایّها»- که عنوان مخاطبه دارد[۷۷۰]- باید بحث کرد که آیا ادوات ندا و خطاب- یا ایّها- قرینیّت پیدا می‌کند که دائره «المؤمنون»[۷۷۱] را مضیّق نماید به عبارت دیگر: آیا کلمه «یا ایّها» آن‌قدر، نیرو و قرینیّت دارد که در عموم «المؤمنون» تصرّف نماید و آن را به حاضرین در مجلس اختصاص دهد یا قرینیّت ندارد؟- لازم به تذکّر است که این نزاع، لغوی و ادبی هست نه عقلی.

[۱]- اکنون باید طبق هریک از سه احتمال مذکور، بحث را ادامه دهیم.

مقدّمه: احکام، دارای مراحلی هست:

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۴۷

۱- مرحله اقتضا: همان مرحله واجدیّت مصلحت و مفسده می‌باشد[۷۷۲].

۲- مرحله انشا: به دنبال واجدیّت مصلحت و مفسده، مولا در مقام جعل قانون برمی‌آید، فرضا حکم وجوب صلات و حرمت شرب خمر را جعل می‌کند لکن در این مرحله فقط مسأله قانون‌گذاری مطرح است و هنوز به مرتبه‌ای نرسیده که آن احکام، خارجا اجرا شود، صرف قانونی هست که زمینه می‌شود بعدا تحت شرائطی آن قانون عملی گردد. از قانونی که بعد از مرحله اقتضا تحقّق پیدا می‌کند به حکم انشائی تعبیر می‌نمایند.

۳- مرحله فعلیّت: اگر مولا بخواهد حکم انشائی او به مرحله اجرا گذاشته شود، فرضا صلات ظهر، اتیان و شرب خمر، ترک شود، نسبت به آن‌ها بعث و زجر می‌کند و با این قانون، مکلّف را به جانب مأمور به تحریک یا او را نسبت به منهی عنه زجر می‌نماید پس در مرحله فعلیّت، حکم انشائی در معرض اجرا قرار می‌گیرد لازم به تذکّر است که مرحله فعلیّت به تنهائی اثری ندارد اگر شرائطی از جمله، علم مکلّف، نسبت به آن تحقّق پیدا کند، آن‌وقت علم به تکلیف برای مرحله تنجز مدخلیّت دارد.

۴- مرحله تنجز: یعنی مرحله‌ای که مؤاخذه، عقاب و ثواب، مطرح است در این مرحله بر مخالفت با قانون، ترتیب اثر می‌دهند.

سؤال: بنا بر احتمال یا وجه اوّل که گفتیم توجّه و عنایتی به خطاب- بما هو خطاب- نداریم بلکه درباره مطلق «تکلیف» بحث می‌کنیم، آیا عقلا توجّه تکلیف به معدوم امکان دارد یا نه؟

جواب: عقلاـ صحیح نیست و نمی‌توان تکلیف «فعلی»، متوجّه معدوم و او را بعث و زجر فعلی نمود زیرا تکلیف فعلی، مستلزم این است که حقیقتا مولا چیزی را از مکلّف

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۴۸

و نظیره ۷۷۳] من غیر الطّلب انشاء التّملیک فی الوقف علی البطون، فانّ المعدوم منهم یصیر مالکا للعین الموقوفهٔ بعد وجوده بانشائه، و یتلقّی لها من الواقف بعقده، فیؤثّر فی حقّ الموجود منهم الملکیّهٔ الفعلیّهٔ، و لا یؤثّر فی حقّ المعدوم فعلا الا استعدادها

خواسته باشد و آیا می‌توان از معدوم، چیزی را طلب نمود؟ خیر! طلب حقیقی فقط از موجود، امکان‌پذیر است پس در مرحله فعلیّت، وجود مکلّف مدخلیّت دارد و حتما باید او وجود داشته باشد تا بتوان تکلیف فعلی به او نمود.

امّا در مرحله انشا و حکم انشائی، وجود مکلّف مدخلیّتی ندارد، ممکن است مولا حکمی را انشا نماید[۷۷۴] و هدفش این باشد: مکلفینی که در طول تاریخ، یکی پس از دیگری وجود پیدا می‌کنند و از آن حکم مطلع می‌شوند[۷۷۵] برطبق آن عمل

نمایند[۷۷۶]- فرضا اکنون حکمی به نحو کلّی انشا شده و تا روز قیامت هم بقا دارد.

سؤال: اثر چنان حکم انشائی چیست؟

جواب: در طول زمان، هرکجا شرائط، موجود و موانع، مفقود باشد، آن حکم، فعلیّت پیدا می کند، اگر مولا بخواهد، منتظر باشد هر مکلّفی که وجود پیدا کند یک حکم برایش جعل نماید باید او دائما در حال جعل حکم باشد[۷۷۷] و عقلاـ چنین مطلبی را قائل نیستند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۴۹

لان یصیر ملکا له بعد وجوده. هذا اذا أنشئ الطّلب مطلقا. و أمّا اذا أنشئ مقیّدا بوجود المکلّف و وجدانه الشّرائط، فامکانه بمکان من الامکان [۱].

---

[۱]- تنظیر: آنچه را بیان کردیم اختصاصی به باب احکام ندارد بلکه در مثل وقف [انشاء تملیک بر بطون معدومه حین الوقف محقّق است. مثلاـ کسی که خانه‌اش را بر اولاد خود «نسلا بعد نسل» وقف می کند، او با صیغه «وقفت»، عین موقوفه را برای اولاد موجود خود و همچنین آن‌هائی که فرضا صد سال دیگر وجود پیدا می کنند، وقف می کند و جعل ملکیّت برای آن‌ها می‌نماید امّا واقف، زنده نمی‌ماند تا برای هر طبقه‌ای که موجود شد، جعل ملکیّت نماید بلکه او با جمله «وقفت» برای تمام موقوف علیهم تا روز قیامت، انشاء وقف و ایجاد ملکیّت می کند[۷۷۸] به عبارت دیگر: تمام موقوف علیهم- الی یوم القیامهٔ- این استعداد و قابلیّت را دارند که وقتی موجود شدند، مستقیما به واسطه انشاء وقف از «واقف»، تلقی ملکیّت نمایند.

نتیجه: احکام شرعیّه هم در مقام انشا، چنان وضع و حکمی دارند یعنی: طبق احتمال اوّل از محلّ نزاع باید قائل به تفصیل شد که: تکلیف فعلی، نسبت به معدوم «عقلا» امکان ندارد امّا توجّه تکلیف انشائی نسبت به معدومین عقلا مانعی ندارد.

تذکّر: آنچه را بیان کردیم درصورتی بود که مولاـ تکلیف را مشروط و مقیّد به وجود مکلّف ننماید امّا اگر از ابتدا تکلیف را مشروط به وجود مکلّف نمود[۷۷۹]، جای هیچ‌گونه اشکالی در آن نیست ۷۸۰].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۵۰

و کذلک لا ریب فی عدم صحّهٔ خطاب المعدوم بل الغائب حقیقهٔ، و عدم امکانه، ضرورهٔ عدم تحقّق توجیه الکلام نحو الغیر حقیقهٔ الا اذا کان موجودا، و کان بحیث یتوجّه الی الکلام، و یلتفت الیه [۱].

---

[۱]- ادامه بحث، بنا بر احتمال دوّم از تحریر محلّ نزاع:

سؤال: آیا «عقلا» مخاطبه با معدوم و همچنین کسی که در مجلس تخاطب حضور ندارد و غائب است امکان دارد یا نه؟

جواب: اگر بنا باشد، گفتگو و تخاطب ۷۸۱] حقیقی تحقّق پیدا کند نه تنها «وجود» مخاطب، شرط است بلکه باید او در مجلس تخاطب «حاضر» باشد و صرف وجود کفایت نمی کند مثلاـ با کسی که در بازار، مشغول کسب و کار است، نمی‌توان تخاطب حقیقی برقرار نمود و همچنین در تخاطب، علاوه بر حضور باید مخاطب، «توجّه» و التفات هم داشته باشد زیرا ممکن است فردی در مجلس مخاطبه، حاضر امّا مشغول چرت زدن باشد ضمنا شرط دیگری هم در تخاطب حقیقی، مطرح است که: باید کلام به نحوی باشد که مخاطب، آن را درک کند و بفهمد به عبارت دیگر باید مخاطب با آن لغتی که با او گفتگو می کنند، آشنائی داشته باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۵۱

و منه قد انقدح أنّ ما وضع للخطاب مثل أدوات النّداء لو کان موضوعا للخطاب الحقیقیّ لأوجب استعماله فیه تخصیص ما یقع فی تلوه بالحاضرین. کما أنّ قضیهٔ ارادهٔ العموم منه لغیرهم استعماله فی غیره.

لکنّ الظّاهر أنّ مثل أدوات النّداء لم یکن موضوعا لـذلک، بل للخطاب الایقاعی الانشائی، فالمتکلّم ربما یوقع الخطاب بها تحسّرا و تأسّفا و حزنا مثل «یا کوکبا ما کان أقصر عمره»، أو شوقا و نحو ذلک، کما یوقعه مخاطبا لمن ینادیه حقیقهٔ، فلا یوجب استعماله فی معناه الحقیقیّ حینئذ التّخصیص بمن یصحّ مخاطبته. نعم لا یبعد دعوی الظّهور انصرافا فی الخطاب الحقیقیّ کما هو الحال فی حروف الاستفهام و التّرجّی و التّمنّی و غیرها علی ما حقّقناه فی بعض المباحث السّابقهٔ من کونها موضوعهٔ للایقاعی منها بدواع مختلفهٔ مع ظهورها فی الواقعیّ منها انصرافا اذا لم یکن هناک ما یمنع عنه، کما یمکن دعوی وجوده غالبا فی کلام الشّارع، ضرورهٔ وضوح عدم اختصاص الحکم فی مثل یا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا* و (یا أیّها المؤمنون) بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبههٔ و لا ارتیاب [۱].

خلاصه: وجود، حضور و توجّه مخاطب و آشنائی او با آن لغتی که با وی گفتگو می‌کنند در تخاطب حقیقی مدخلیّت دارد و قدر مسلّمش این است که اگر مخاطب وجود نداشته باشد و بنا باشد بعدا وجود پیدا کند، «عقلا» تخاطب حقیقی با او نمی‌توان برقرار نمود.

[۱]- ادامه بحث، بنا بر احتمال سوّم از تحریر محلّ نزاع: احتمال سوّم، این بود: کأنّ در «یا ایّها المؤمنون»[۷۸۲]، تناقضی هست یعنی: از طرفی کلمه «المؤمنون» جمع محلّی به

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۵۲

لام و مقتضی عموم است و شامل تمام مؤمنین تا روز قیامت می‌شود و از طرفی وقتی به ادوات خطاب توجّه می‌کنیم بنا بر اینکه برای خطاب حقیقی، وضع شده باشند و در خطاب حقیقی «عقلا» وجود مخاطب، شرط باشد[۷۸۳]، نتیجه می‌گیریم مفاد «یا ایّها»، خطاب حقیقی هست و حتما باید مخاطبش موجود باشد خلاصه، اینکه: باتوجّه به دو جهت مذکور، تکلیف چیست؟

آیا «یا ایّها» که از ادوات خطاب است، سبب می‌شود در عموم «المؤمنون» تصرّف نمائیم و بگوئیم اقتضای خطاب- وجود مخاطب را- قرینه‌ای بر تصرّف در عموم است و معنای «یا ایّها المؤمنون» چنین است: «یا ایّها المؤمنون الموجودون الحاضرون فی مجلس التخاطب»، یا اینکه بگوئیم: عموم «المؤمنون» محفوظ است ولی «یا ایّها» که از ادوات خطاب است در غیر موضوع له خود استعمال شده زیرا موضوع له آن، خطاب حقیقی هست و خطاب حقیقی امکان ندارد به تمام مؤمنین- اعم از موجود و معدوم- تعلّق گیرد پس کأنّ تعارضی بین صدر و ذیل «یا ایّها المؤمنون» هست، لکن ظاهر، این است که «یا ایّها» اگر برای خطاب حقیقی وضع شده باشد در عموم «المؤمنون» تصرّف می‌کند و آن را به مؤمنین موجود و حاضر در مجلس تخاطب اختصاص می‌دهد زیرا ظهور ادوات خطاب، قوی‌تر از ظهور المؤمنون است.

مصنّف رحمه اللّه: اشکال بیان مذکور، این است که مبنای آن را قبول نداریم یعنی:

اصلا حروف ندا، ادوات خطاب و «یا ایّها» برای خطاب حقیقی وضع نشده‌اند ضمنا آنچه که از نظر عقل، محتاج به مخاطب موجود حاضر مدرک می‌باشد،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۵۳

خطاب حقیقی است.

مرحوم آقای آخوند «اعلی اللّه مقامه الشّریف»، همان مطلبی را که در موارد متعدّد بیان کرده‌اند اکنون هم تکرار نموده‌اند که: کلمه تمنی، ترجی، استفهام و اشباه آن‌ها برای تمنی، ترجی و استفهام حقیقی وضع نشده تا جبرا بگوئیم استفهامات، تمنیات و ترجّی‌های قرآنی جنبه مجازیّت دارد و آن صیغ در موضوع له خود استعمال نشده‌اند بلکه تمامشان برای انشائیات از این معانی وضع شده‌اند یعنی: استفهام برای استفهام انشائی ۷۸۴]، تمنی برای تمنی انشائی و در محلّ بحث هم ادوات خطاب برای خطاب انشائی وضع شده‌اند[۷۸۵]. کلمه «یا» برای خطاب انشائی وضع شده منتها داعی و محرّک برآن خطاب انشائی گاهی خطاب حقیقی هست و

گاهی بعضی از انگیزه‌های دیگر کما اینکه در صیغه امر گفتیم: گاهی داعی بر انشاء طلب، طلب حقیقی ۷۸۶] مولا هست و گاهی امور و مسائل دیگری مانند تحدید، تعجیز و امثال آن است.

همان مطلبی را که در باب صیغه امر گفتیم در ادوات ندا تحقّق دارد یعنی: موضوع له ادوات خطاب، خطاب انشائی هست منتها گاهی داعی بر خطاب انشائی، خطاب حقیقی هست مانند خطاباتی که در السنه مردم و محاوره، معمول است و گاهی دواعی دیگری مطرح می‌باشد مانند اظهار حزن یا شوق، مانند این دو بیت:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۵۴

«یا کوکبا ما کان اقصر عمره‌و کذاک عمر کواکب الاسحار[۷۸۷]».

«یا آل بیت رسول اللّه حبکم‌فرض من اللّه فی القرآن انزله».

سؤال: آیا استعمالات مذکور، مجازی هست؟ خیر! آن استعمالات، حقیقی هست.

تذکر: اگر با حرف ندائی در جمله‌ای مواجه شدیم که امکان داشت، داعی از آن، خطاب حقیقی باشد- و مانعی مطرح نبود- می‌گوئیم حمل بر خطاب حقیقی، مقدّم است و منشأ آن تقدیم هم انصرافی هست که به واسطه انس از کثرت استعمال تحقّق پیدا می‌کند کما اینکه اگر با یک صیغه «افعل»- یا تمنی و ترجی- مواجه شدیم و ندانستیم داعی و محرّکش چه بوده اگر تمام دواعی، محتمل باشد در رتبه اوّل می‌گوئیم بر همان طلب حقیقی، حمل می‌شود امّا اگر مانعی مطرح بود، مثل اینکه تمنّی، ترجّی یا استفهام در کلام خداوند متعال، استعمال شد در این صورت، صحیح نیست بگوئیم داعی بر تمنی انشائی، یک تمنی حقیقی است زیرا تمنی حقیقی در مورد خداوند متعال، مستحیل است- و همچنین استفهام در کلام ذات حق را نمی‌توان بر استفهام حقیقی حمل نمود[۷۸۸] بلکه باید

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۵۵

و یشهد لما ذکرنا صحّة النّداء بالادوات مع ارادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عنایة، و لا للتّنزیل و العلاقة رعایة. و توهّم کونه ارتکازیّا یدفعه عدم العلم به مع الالتفات الیه، و التّفتیش عن حاله مع حصوله بذلک لو کان ارتکازیّا و الا[۷۸۹] فمن أین یعلم بثبوته کذلک کما هو واضح [۱].

بر امور و دواعی دیگر حمل کرد.

خلاصه: ادوات خطاب برای خطاب حقیقی وضع نشده بلکه موضوع له آن‌ها خطاب انشائی می‌باشد و در صورتی که مانعی نباشد، می‌گوئیم داعی، خطاب حقیقی هست.

سؤال: آیا در جمله «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»* و اشباه آن، مانع و قرینه‌ای هست که شما آن را بر خطاب حقیقی حمل نکنید؟

جواب: آری! قرینه خارجیّه داریم و می‌دانیم مفاد آن حکم، عمومی هست و اختصاصی به حاضرین در مجلس و جالسین کنار منبر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله ندارد پس مفاد آن، خطاب ایقاعی انشائی هست و حمل بر خطاب حقیقی نمی‌شود.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه شاهدی بر کلام خود[۷۹۰] ذکر می‌کنند که: از طرفی با کلمه «یا ایها» می‌توان تخاطب نمود و از طرفی از «الذین آمنوا» یا «المؤمنون»، اراده عموم نمود، بدون اینکه نیازی به مجاز و رعایت علاقه و تنزیل ۷۹۱] باشد و اصلا به ذهن کسی خطور نمی‌کند که در جمله «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا»* منافات و تناقضی هست و باید گفت کلمه «یا ایّها» یا «الذین آمنوا» در موضوع له خود استعمال نشده و ...

اشکال: بین آن دو، منافات هست لکن ارتکازا و به سرعت، حلّ اختلاف می‌شود و

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۵۶

و ان أبيت الا عن وضع الادوات للخطاب الحقيقىّ، فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الالهيّة بأدوات الخطاب، أو بنفس توجيه الكلام بدون الاداة كغيرها بالمشافهين، فيما لم يكن هناك قرينة على التّعميم [۱].

و توهّم صحّة التزام التّعميم فى خطاباته تعالى لغير الموجودين فضلا عن الغائبين لاحاطته بالموجود فى الحال و الموجود فى الاستقبال فاسد، ضرورة أنّ احاطته لا توجب صلاحيّة المعدوم بل الغائب للخطاب، و عدم صحّة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصا فى ناحية تعالى، كما لا يخفى [۲].

چه‌بسا انسان، توجّهی هم به آن ندارد.

جواب: امور ارتکازی باید باتوجّه و التفات برای انسان، مشخّص شود و در محلّ بحث، هر قدر، شما توجّه و التفات نمائید، مسأله‌ای مانند «زید اسد» مطرح نمی‌شود که عنوان مجاز و مسامحه داشته باشد.

[۱]- اگر کسی اصرار نماید که ادوات خطاب برای تخاطب حقیقی ۷۹۲]، وضع شده ۷۹۳] و در خطابات حقیقی باید شرائطی از جمله، وجود، حضور و توجّه مخاطب، محقّق باشد، در این صورت چاره‌ای نیست جز اینکه بگوئیم: خطابات قرآنی و الهی ۷۹۴] هم مانند سائر خطابات، مختصّ مشافهین و موجودین حاضر در مجلس رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله هست مگر این که قرینه‌ای بر تعمیم وجود داشته باشد- البتّه بحث ما در صورت عدم قرینه است.

[۲]- توهّم: خطابات خداوند متعال تعمیم دارد، غائبین از مجلس تخاطب و حتّی معدومین و کسانی که صدها سال دیگر، بنا هست موجود شوند، مشمول آن هستند زیرا آن شرائط و مسائل، مربوط به خطابات بشر- یعنی: ممکن الوجود- هست که دائره

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۵۷

وجودی او محدودیّت دارد امّا اگر خطابی از ناحیه خداوند متعال باشد به خاطر احاطه و سعه قدرتی که او دارد، موجود و معدوم از نظر او فرقی ندارد و موجود «فی الاستقبال»، نزد او حاضر است. حاضر، غائب، موجود و معدوم، مربوط به ما هست امّا از نظر پروردگار متعال، این مسائل، مطرح نیست لذا چون متکلّم، خداوند است بگوئیم او می‌تواند تخاطب حقیقی با آن‌هائی که بعدا وجود پیدا می‌کنند، داشته باشد بخلاف ما که نمی‌توانیم با آن‌ها مخاطبه نمائیم.

دفع توهّم: بحث ما در این جهت نیست که موجود «فی الاستقبال»، اکنون نزد خداوند، حاضر است و او نسبت به معدوم احاطه دارد بلکه بحث، این است که اگر مخاطب، موجود نیست و قصور در نفس مخاطب هست- نه متکلّم- چگونه می‌تواند طرف خطاب واقع شود، قصور در ناحیه مخاطب اقتضا می‌نماید که نفس مخاطب، صلاحیّت تخاطب نداشته باشد و این مسئله، نقصی در احاطه علمی و جهات کمالی ذات حق ایجاد نمی‌کند، احاطه خداوند متعال سبب نمی‌شود که معدوم، صلاحیّت مخاطبه پیدا کند، شبیه این مثال معروف:

اینکه می‌گوئیم اجتماع نقیضین، محال است، آیا خداوند هم نمی‌تواند بین نقیضین جمع نماید؟

اگر بگوئید خداوند نمی‌تواند بنابراین، قدرت او هم محدود است پس چرا می‌گوئید «ان اللّه علی کل شیء قدیر»، اگر بگوئید خداوند می‌تواند بین نقیضین جمع نماید پس اجتماع نقیضین، محال نیست.

جواب: اجتماع نقیضین، محال است و عدم امکان تحقق اجتماع آن، ضربه‌ای به قدرت ذات حق وارد نمی‌کند[۷۹۵] زیرا متعلّق قدرت باید استعداد تحقّق داشته باشد، اگر

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۵۸

كما أنّ خطابه اللفظى لكونه تدريجيّا و متصرّم الوجود[۷۹۶] كان قاصرا عن أن يكون موجها نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة.

هذا لو قلنا بأنّ الخطاب بمثل یا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا* فی الکتاب حقیقهٔ الی غیر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلم بلسانه. و اما اذا قیل بأنه المخاطب و الموجه الیه الکلام حقیقهٔ وحیا أو الهاما، فلا محیص الا عن کون الاداهٔ فی مثله للخطاب الایقاعی و لو مجازا. و علیه لا مجال [فلا مجال لتوهّم اختصاص الحکم المتکفّل له الخطاب بالحاضرین بل یعم المعدومین فضلا عن الغائبین [۱].

قصوری در نفس شیء هست، معنا ندارد که متعلّق قدرت قرار گیرد، اجتماع نقیضین ذاتش قصور دارد که متعلّق قدرت واقع شود به عبارت دیگر اصلا از مقسم قدرت، دور است، چیزی که ذاتا مستحیل و ممتنع است از دائره قدرت خداوند، خارج است.

مسأله تخاطب هم این‌گونه است که: اگر مخاطب وجود نداشته باشد، امکان تخاطب نـدارد و لکن عدم امکان مخاطبه، لطمه‌ای به احاطه قدرت خداوند وارد نمی‌کند.

خلاصه: از طریق مذکور نمی‌توان خطابات الهیّه را تعمیم داد که شرحش بیان شد.

[۱]- خطابات لفظیّه خداوند متعال، حکم خطابات لفظیّه من و شما را دارد یعنی:

انسان از هر طریقی بشـنود، خواه از طریق رسول اللّه اسـتماع نمایـد یا از طریق دیگر، حکم خطاب لفظی مردمی دارد به این معنا که: اگر کسـی بخواهـد، بفهمد باید به اوّل تا آخر آن توجّه کند و اگر متوجّه نباشد، نمی‌فهمد و نمی‌توان گفت خطابات لفظی ما چون در مسیر زمان قرار گرفته، متصرّم الوجود است امّا خداوند که محدود به زمان، واقع نمی‌شود پس خطابات او این‌گونه نیست.

گرچه خداونـد اصـلا در مسـیر زمـان و مکـان نیست- و خودش خـالق زمان و مکان می‌باشـد- امّا درعین‌حال اگر چیزی به صورت خطاب لفظی شد، احکام و شرائط خطاب

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۵۹

لفظی برآن، مترتّب می‌شود یعنی: مخاطبی آن را درک می‌کنـد که از ابتـدا به آن توجّه کند مثلا آن صدائی را که حضـرت موسـی علیه السّلام از درخت شنید[۷۹۷] اگر به آن، توجه نمی‌کرد، مطلبی برایش مشخّص نمی‌شد.

تذکّر: در مورد خطابات قرآنی، مسأله دیگری مطرح است که:

سؤال: در خطابـات قرآنیماننـد «یـا أَیُّهَـا الَّذِینَ آمَنُوا»* یـا «یا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا ...»،* مخاطبه، بین کیست به عبارت دیگر، گوینـده و شنونده آن کیست؟

جواب: دو احتمال، مطرح است:

الف: متکلّم، خداوند متعال و مخاطب، مردم- الذین آمنوا- هستند لکن به لسان نبیّ مکرّم، مطلب بیان شده ۷۹۸].

ب: تخـاطب، بین خداونـد متعـال و رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله هست به نحوی که حـتّی حاضـرین در مجلس هم طرف خطـاب نیستند منتها در آن تخاطب، عبارت «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا»* آورده شده.

طبق احتمال اخیر، چاره‌ای جز این نیست که بگوئیم: خطاب مذکور[۷۹۹]، نسبت به حاضرین در کنار منبر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله خطـاب انشـائی هست و خطاب حقیقی با شـخص پیامبر است نه با افراد دیگر و جالسـین در کنار منبر. کأنّ این‌گونه است که: پیامبر از طرف خداوند، جریان تخاطب خود را نقل می‌کند.

سؤال: پس چرا کلمه «یا» نسبت به مردم اطلاق شده؟

جواب: آن خطاب، حقیقی نیست- و لو نسبت به یک نفر، آن خطاب، انشائی

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۶۰

فصل: ربما قیل انّه یظهر لعموم الخطابات الشّفاهیّهٔ للمعدومین ثمرتان:

الاولی: حجّیّهٔ ظهور خطابات الکتاب لهم کالمشافهین [۱].

و ایقـاعی هست- چه شـما بگوئیـد خطـاب انشـائی و ایقـاعی، حقیقت است چه مجـاز، فرقی نـدارد یعنی: شامل حاضـرین، غائبین و معدومین می‌شود.

ثمره خطابات مشافهیّه و مناقشه در آن

«ثمره اوّل»

[۱]- اصل مسئله، این بود که آیا خطابات، مانند «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا»*[۸۰۰] مختصّ مشافهین است یا اینکه شامل غائبین و معدومین هم می‌شود، اکنون دو ثمره برآن مترتّب نموده‌اند که: اگر خطابات، شامل معدومین هم بشود، ظهور آن‌ها به حسب عموم و اطلاق، همان‌طور که برای مشافهین، حجّت است در حق معدومین هم حجیّت دارد امّا اگر خطابات، مخصوص حاضرین و مشافهین باشد ما نمی‌توانیم به ظهور آن‌ها تمسّک نمائیم ۸۰۱].
تـذکّر: در کتـاب رسائـل و جلـد دوّم کفـایه آمـده است که: آیـا حجّیّت ظواهر کلام، عمومیّت و اطلاق دارد یا اینکه مختصّ گروه خاصّی هست؟
محقّق قمی قـدّس سـرّه نظرش این بوده که حجّیّت ظواهر، مختصّ به «من قصـد افهامه» هست و برای دیگران حجّیّت نـدارد لذا طبق آن مبنـا این ثمره، مترتّب می‌شود و معنـایش این است که: مقصودین به افهـام، همـان مشـافهین می‌باشـند و اگر مقصودین به افهـام، همان مشافهین بودند پس دیگران نمی‌توانند به خطابات قرآنی تمسّک نمایند خواه آن
إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۶۱
و فیـه: أنّه مبنیّ ۸۰۲] علی اختصـاص حجّیّهٔ الظّواهر بـالمقصودین بالافهـام، و قـد حقّق ۸۰۳] عـدم الاختصـاص بهم. و لـو سـلّم، فاختصـاص المشـافهین بکونهم مقصودین بـذلک ممنوع، بل الظّاهر أنّ النّاس کلّهم الی یوم القیامهٔ یکونون کـذلک و ان لم یعمّهم الخطاب کما یومی الیه غیر واحد من الاخبار [۱].

خطابات در مورد احکام باشد یا در سائر مطالب.
[۱]- اشکال: دو ایراد بر ثمره اوّل، وارد است:
«اوّلا» مبنای محقّق قمی در حجّیّت ظواهر، مردود است زیرا ظواهر برای همه حجّیّت دارد چه مقصود به افهام باشـند چه نباشـند مثلا نامه‌ای را که زید برای عمرو نوشته اگر اتّفاقا در اختیار بکر قرار گرفت او هم می‌تواند به ظاهر آن تمسّک نماید.
«ثانیا» در بیان ثمره، خلطی واقع شده که: اگر خطاب، مختصّ مشافهین باشد آیا معنایش این است که مقصود به افهام هم همان افراد بوده‌اند و اصلا دیگران، مقصود به افهام نیستند؟
إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۶۲
الثّانیـهٔ: صـحّهٔ التّمسّـک باطلاقـات الخطابات القرآنیّـهٔ بناء علی التّعمیم، لثبوت الاحکام لمن وجـد و بلغ من المعـدومین و ان لم یکن متّحدا مع المشافهین فی الصّـنف، و عدم صحّته علی عدمه، لعدم کونها حینئذ متکفّلهٔ لاحکام غیر المشافهین، فلا بدّ من اثبات اتحاده معهم فی الصّنف حتّی یحکم بالاشتراک مع المشـافهین فی الاحکـام حیث لا دلیل علیه حینئـذ الا الاجماع، و لا اجماع علیه الا فیما اتّحد الصّنف، کما لا یخفی [۱].

این مسئله بـا دینی که بایـد تـا روز قیامت باقی بمانـد و سـندش هم قرآن است، سازگار نیست پس معلوم می‌شود تمام مردم از نظر مقصودیّت به افهام، یکسان هسـتند گرچه خطاب، مخصوص حاضرین باشد و اگر بگوئید چگونه بین آن‌ها تفکیک می کنید، پاسخ ما این است که: گاهی انسان در یک مجلس خصوصی صحبت می کند و مخاطبش یک نفر است امّا هدفش این است که تمام اهل جلسه، آن مطالب را بفهمنـد و درک کننـد پس اگر مخاطب، خصوص مشافهین باشـد، لازمه‌اش این نیست که مقصود به افهام هم خصوص مشافهین باشد پس فعلا ثمره اوّل، باطل و مردود است.

ثمره دوّم

[۱]- ثمره دیگری که در بحث خطابات شـفاهیّه ذکرشده، این است: فرض کنید یک خطاب قرآنی، متضـمّن بیان حکمی باشد و ما از جهتی مردّد باشـیم که آیـا آن حکم برای مـا ثـابت است یـا نه به‌عنوان فرض و مثال، آیه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا نُودِیَ لِلصَّلاهِٔ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَهِٔ فَاسْعَوْا إِلی ذِکْرِ اللَّهِ ...»[۸۰۴] متضمّن بیان حکم نماز جمعه است.

در فرض مـذکور می‌خواهیم ثمره‌ای بین اینکه خطابـات شـفاهیّه، مختصّ حاضـرین باشـد یـا اینکه شامل معـدومین و متأخرین ۸۰۵] شود، مترتّب نمائیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۶۳

ضمنا در ابتدا این گونه به ذهن انسان خطور می کند: فرضا آیه مذکور که بیانگر حکم نماز جمعه است، چه فرقی می کند که خطاب «یـا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»* شامل تمام مؤمنین- تا روز قیامت- شود یا اینکه مخاطب آن فقط حاضـرین در مجلس و موجودین در آن زمان باشد لکن ما به دلیل اشتراک ۸۰۶] با مسلمین صدر اوّل از نظر حکم، مشترک باشیم پس جای این بحث و سؤال هست که:

وقتی آیه مذکور حکم نماز جمعه را بیان نموده چرا بحث می کنیم که آیا آیه شریفه و خطاب مذکور، شامل تمام مؤمنین می‌شود و نفس آیه، دالّ بر حکم نماز جمعه، نسبت به عموم هست یا اینکه بگوئیم آیه، نماز جمعه را برای مسـلمین صـدر اوّل، واجب نموده امّا به دلیل اشتراک و اجماعی که قائم شده ما با آن‌ها در حکم، مشترک هستیم.

خلاصه: فرقی مطرح نیست زیرا نماز جمعه بر ما واجب است خواه آیه دلالت کند یا دلیل اشتراک و اتّحاد حکم، دالّ بر آن باشد.

تذکّر: گفته‌اند ثمره مهمّی بین آن دو هست.

بیان ذلک: الف: اگر بخواهیم مستقیما به اطلاق خطاب مـذکور تمسّک نمائیم، مانعی ندارد، البتّه بنا بر اینکه: خطاب مذکور تعمیم داشـته باشـد یعنی: مختصّ مشـافهین نبوده بلکه شامل ما و تمام مؤمنینی که تـدریجا وجود پیـدا می کننـد و به مرحله بلوغ می‌رسـند، بشود که در فرض مـذکور می گوئیم: آیه شـریفه «یـا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»* شامـل تمام مؤمنین می‌شود و آیه، مقیّـد نکرده که زمان حضور امـام باشـد یـا نباشـد به عبـارت دیگر: همـان‌طور که به اطلاـق «اعتق رقبـهٔ» تمسّک نموده و می گوئیم فرقی بین رقبه مؤمنه و کافره نیست در محلّ بحث هم به اطلاق خطاب مذکور تمسّک می‌نمائیم و در

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۶۴

نتیجه می گوئیم: نمـاز جمعه برای کسانی که در زمان غیبت امام هسـتند، واجب است ۸۰۷] و مدخلیّت حضور امام علیه السّـلام- که محتمل است- به سبب تمسّک به اطلاق، منتفی می‌شود.

ب: اگر خطاب «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»* تعمیم نداشـته باشد و مختصّ مشافهین و مسـلمین صدر اول باشد، مستقیما نمی‌توانیم به آن تمسّک نمائیم، وجوب نماز جمعه به دلالت لفظی آیه مذکور، مربوط به همان‌ها می‌باشد.

سؤال: آیا به واسطه دلیل اشتراک می‌توان گفت وجوب نماز جمعه بر ما هم ثابت است یا نه؟

جواب: خیر! زیرا دلیـل اشتراک، اجمـاع یا ضـرورت است و آن‌ها دو دلیل لبّی هسـتند و بایـد بر قـدر متیقّن آن‌ها اکتفا نمود و قـدر

متیقّن از دلیل اشتراک در صورتی است که ما با مسلمین صدر اوّل در تمام خصوصیّاتی که در حکم احتمالا مدخلیّت دارد، متّحد باشیم درحالی‌که ما با آن‌ها متّحد نیستیم آن‌ها در زمان حضور امام و نبی زندگی می‌کردند و ما در عصر غیبت بسر می‌بریم.

اگر حکمی مربوط به مسلمین صدر اوّل- حاضرین در زمان معصوم- هست، بنا باشد در مورد ما[۸۰۸] ثابت شود، طریقش چیست؟ آیا از طریق دلیل اشتراک می‌گوئید در مورد ما هم ثابت است؟

دلیل اشتراک، محتاج به اتّحاد در صنف هست و باید خصوصیّاتی که در آن‌ها بوده در ما هم باشد.

آری اگر بخواهیم، بدانیم حکم نماز جمعه درباره مسلمین در زمان حضرت رضا[۸۰۹]

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۶۵

و لا یـذهب علیک أنّه یمکن اثبات الاتّحاد، و عـدم دخل ما کان البالغ الآن فاقـدا له ممّا کان المشافهون واجدین له باطلاق الخطاب الیهم من دون التّقیید به. و کونهم کذلک لا یوجب صحّهٔ الاطلاق مع ارادهٔ المقیّد معه فیما یمکن أن یتطرّق الیه الفقدان و ان صحّ فیما لا یتطرّق الیه ذلک. و لیس المراد بالاتّحاد فی الصّنف الا الاتحاد فیما اعتبر قیدا فی الاحکام لا الاتّحاد فیما کثر الاختلاف بحسبه، و التّفاوت بسببه بین الانام، بل فی شخص واحد بمرور الدّهور و الایّام، و الا لما ثبت بقاعدهٔ الاشتراک للغائبین- فضلا عن المعدومین- حکم من الاحکام [۱].

«سلام اللّه علیه» چه بوده در این صورت، دلیل اشتراک بین مسلمین زمان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و مسلمانان زمان امام هشتم، دلالت بر اشتراک می‌کند زیرا هر دو گروه در زمان حضور بودند و اتّحاد در صنف داشتند امّا نسبت به ما که از نظر صنف با آن‌ها مختلف هستیم ۸۱۰]، خیر.

خلاصه: اگر خطاب «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»* مختصّ مشافهین و مسلمین صدر اوّل باشد در این صورت «ما» نمی‌توانیم با تمسّک به آن، حکم وجوب نماز جمعه را درباره خودمان ثابت کنیم امّا اگر خطاب مذکور، شامل تمام مؤمنین شود و ما تردید نمائیم که آیا زمان حضور مدخلیّتی دارد یا نه به اطلاق آیه تمسّک می‌کنیم و می‌گوئیم: آیه، مطلق است و صحبتی از حضور و غیبت در آن نشده پس ثمره مهمّ محلّ بحث، این شد که:

قائلین به اختصاص نمی‌توانند از طریق دلیل اشتراک، چنان نتیجه‌ای بگیرند امّا قائلین به عدم اختصاص از طریق تمسّک به دلیل لفظی و اطلاقش آن نتیجه را استفاده می‌کنند.

[۱]- تذکّر: مصنّف رحمه اللّه در ثمره دوّم هم مناقشه نموده‌اند.

بیان ذلک: ممکن است خطابات شفاهیّه، مختصّ مسلمین صدر اوّل باشد و درعین

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۶۶

حال، وجوب نماز جمعه ۸۱۱] را هم نسبت به خودمان به این نحو ثابت نمائیم که: خطاب «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»* مختصّ مسلمین صدر اوّل است امّا مانعی ندارد که برای استکشاف حال همان مسلمین صدر اوّل ۸۱۲] به اطلاق خطاب مذکور تمسّک کنیم یعنی: تکلیفی را که متوجّه آن‌ها شده، تجزیه و تحلیل می‌کنیم که آیا در آن تکلیف، زمان حضور معصوم علیه السّلام مدخلیّت و قیدیّت داشته یا نه به عبارت دیگر در صدد بررسی این نکته هستیم که آیا تکلیفی که متوجّه آن‌ها شده مطلق بوده یا اینکه مقیّد به زمان حضور بوده است.

آیا مانعی دارد که برای بررسی وضع آن‌ها به اطلاق خطاب «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»* تمسک کرد؟

اگر اطلاق خطاب برای آن‌ها ثابت شد[۸۱۳] در این صورت، دلیل اشتراک، دالّ بر این است که آن حکم برای ما هم ثابت است زیرا اگر وجوب نماز جمعه ابتداء یک حکم مطلق و غیر مقیّد به زمان حضور معصوم علیه السّلام باشد در این فرض، دلیل اشتراک

نقصانی ندارد که حکم مذکور را برای ما هم ثابت کند نتیجتا طبق مبنای مذکور، تمسّک ما به اطلاق برای این جهت است که مقدّمه دلیل اشتراک را مهیّا کنیم یعنی: ابتدا اطلاق حکم را برای مسلمین صدر اوّل ثابت می‌کنیم سپس به دلیل اشتراک، متشبّث شده و می‌گوئیم: آن حکم مطلق برای ما هم ثابت است.

اشکال: تمسّک به اطلاق از نظر آن‌ها صحیح و جائز نیست زیرا مسلمین صدر اوّل در زمان حضور بودند و اگر قیدی خارجا ثابت و محقّق باشد آیا لازم است متکلّم در

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۶۷

مقام بیان حکم هم آن را معرفی کند؟ خیر! متکلّم، قیدی را باید بیان کند که مکلّفین، واجد آن نباشند یا وضع آن‌ها نسبت به آن قید، مختلف باشد. امّا اگر تمام مکلّفین، واجد آن قید هستند، لزومی ندارد، متکلّم متذکّر آن شود[۸۱۴].

پس اگر آیه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»*- تا روز قیامت عمومیّت پیدا می‌کرد، می‌گفتید مولا که صحبتی از زمان حضور نکرده به اصالت الاطلاق تمسّک می‌نمائیم امّا اگر به مسلمین صدر اوّل اختصاص داشته باشد- گرچه کلام، مطلق است- امّا احتمال دارد در واقع، مقیّد باشد و به این جهت، متذکّر آن قید نشده که در آن زمان، قید مذکور، ثابت و محقّق بوده یعنی: مسلمین صدر اوّل در زمان حضور نبی و معصوم بودند و چون واجد آن وصف و قید بوده‌اند، لازم نبوده در کلام بیان شود- و فرضا آیه به این نحو ذکر شود: ...

ان کنتم فی زمن حضور الامام- درحالی‌که به حسب واقع، آن قید مدخلیّت دارد

خلاصه اشکال: نمی‌توان به دلیل مذکور، اطلاق حکم را برای مسلمین صدر اوّل ثابت کرد زیرا اطلاق در موردی است که قید، وجود خارجی نداشته باشد امّا اگر وجود خارجی پیدا کرد، لازم نیست در کلام ذکر شود.

جواب: قیود بر دو گونه است: الف: اگر دائما محقّق و لازم لاینفکّ ۸۱۵] مخاطبین باشد، کلام شما صحیح است و تمسّک به اطلاق، جائز نمی‌باشد.

ب: امّا اگر قید از قیودی باشد که احتمال فقدان و تطرّق زوال در آن جریان پیدا کند و

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۶۸

محتمل باشد که زمانی از بین برود در این صورت می‌توان به اطلاق خطاب، عدم مدخلیّت قید را برای آن‌ها ثابت نمود مثلا اگر خطابی، متوجّه معمّمین شد- نه به‌عنوان «معمّم» بلکه باتوجّه به اینکه معمّم بودن، یک امر اختیاری هست، «یمکن ان یزول و یمکن ان لا یزول»- در این فرض می‌توان به اطلاق خطاب تمسّک نمود و عدم مدخلیّت قید را در مورد آن‌ها ثابت کرد، مسأله حضور هم ممکن است از همان قیود باشد یعنی:

رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله می‌دانسته که همیشه زمان حضور نیست و بعد از رحلتش امامت در اختیار غیر لائقین، واقع می‌شود و تا برهه‌ای از زمان، امام مبسوط الید وجود ندارد یعنی:

آن قید چون قیدی هست که «یمکن ان یعرض له الزوال»، متکلّم نمی‌تواند به وجود فعلی آن اکتفا نماید و اگر آن قید مدخلیّت داشته باشد باید در کلام خود ذکر کند و چون ذکر ننموده، ما به اطلاق کلام او تمسّک و عدم مدخلیّت آن قید را ثابت می‌نمائیم سپس به دلیل اشتراک، آن حکم را در مورد خودمان اثبات می‌کنیم.

اشکال: پس نسبت به قیود غیرممکن الزّوال، ثمره دوّم، ثابت است و اگر در قسمتی، آن، ثمره، ثابت شد، کافی هست و در نتیجه، بحث را در قیود «لا- ینفک» مطرح می‌کنیم که کلام مولا- اطلاق دارد- ولی مقصود او مقید است- تمسّک ما هم به اطلاق، جائز نیست.

جواب: قیود «لا- ینفک» اصلا قیودی نیست که انسان احتمال بدهد در حکم مدخلیّت دارد زیرا نسبت به هر قیدی که احتمال

مدخلیّت، مطرح نیست مثلا وجود و زندگی در قرن اوّل، یک قید غیرممکن الزّوال است امّا احتمال نمی‌دهیم که در حکم مدخلیّت داشته باشد بلکه خصوصیّاتی که احتمال مدخلیّت آن‌ها در حکم، مطرح است، همان خصوصیّات ممکن الزّوال است لذا نباید توهّم نمود که نسبت به آن قیود، ثمره، ثابت است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۶۹

قوله: «... و ان صحّ فیما لا یتطرّق الیه ذلک ۸۱۶] و لیس المراد بالاتّحاد[۸۱۷] فی الصّنف الا الاتّحاد فیما اعتبر قیدا فی الاحکام لا الاتّحاد فیما کثر الاختلاف بحسبه ...» گرچه گفتیم در قیود «لا- ینفک» مطلب، صحیح است لکن مقصود ما از اتّحاد در صنف، چیزی نیست غیر از اتّحاد در آن قیودی که احتمال مدخلیّت آن‌ها در حکم، مطرح است مانند درک زمان حضور و عدم درک زمان حضور.

اگر بنا باشد، نسبت به هر قیدی احتمال مدخلیّت در حکم بدهیم باید از دلیل اشتراک، صرف‌نظر نمود به عبارت دیگر، اوّلین چیزی که مانع دلیل اشتراک می‌شود، این است که: احتمال می‌دهیم این حکم، مختصّ به قرن اوّل باشد و در نتیجه، نخستین چیزی که حتّی به ذهن غائبین خطور می‌کند، این است که ما در کنار منبر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله نبودیم و در این صورت، آن حکم حتّی به دلیل اشتراک، نسبت به غائبین و کسانی که در بازار، مشغول کسب و کار بودند، ثابت نیست زیرا دلیل اشتراک، لبّی و مربوط به موردی هست که تمام خصوصیّات وجود داشته باشد، غائبین و حاضرین، چگونه می‌توانند در تمام ویژگی‌ها متّحد باشند درحالی‌که عنوان آن‌ها مختلف است، یکی عنوان حضور دارد و

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۷۰

و دلیل الاشتراک ۸۱۸] انّما یجدی فی عدم اختصاص التّکالیف بأشخاص المشافهین فیما لم یکونوا مختصّین ۸۱۹] بخصوص عنوان لو لم یکونوا معنونین به ۸۲۰] لشکّ فی شمولها لهم أیضا[۸۲۱] فلو لا الاطلاق و إثبات عدم دخل ذلک العنوان فی الحکم لما أفاد دلیل الاشتراک، و معه کان الحکم یعمّ غیر المشافهین و لو قیل باختصاص الخطابات بهم فتأمّل جیّدا [۱].

دیگری عنوان غیبت.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه برای تکمیل و توضیح مطلب فرموده‌اند: مسئله تمسّک به اطلاق در مورد خود مسلمین صدر اوّل هم لازم است به این نحو که اگر «سلمان» مردّد می‌شد، که آیا حکم وجوب نماز جمعه تا زمانی است که پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلم در حیات هستند[۸۲۲] یا اینکه بعد از رحلت ایشان هم- که تا مدّتی امام مبسوط الید، وجود ندارد- آن حکم، ثابت است یا نه، همان سلمان که زمان پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلم و زمان خلفای غیر راشدین را هم درک کرده به اطلاق خطاب «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»* تمسّک می‌کند و می‌گوید وجوب نماز جمعه، مطلق است و مقیّد به حضور امام مبسوط الید نمی‌باشد پس نه تنها ما برای

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۷۱

فتلخّص أنّه لا- یکاد تظهر الثّمرة الا- علی القول باختصاص حجّیّة الظّواهر لمن قصد إفهامه مع کون غیر المشافهین غیر مقصودین بالافهام، و قد حقّق عدم الاختصاص به فی غیر المقام، و أشیر الی منع کونهم غیر مقصودین به فی خطاباته تبارک و تعالی فی المقام [۱].

استکشاف وضع آن‌ها به اطلاق خطاب تمسّک می‌کنیم بلکه خود آن‌ها هم گاهی مجبور بوده‌اند به اطلاق خطاب تمسّک کنند[۸۲۳] زیرا حالات، مختلف است و امکان دارد آن قید، زائل شود.

نتیجه: طبق بیان مصنّف رحمه اللّه ثمره دوّم هم مردود و غیر صحیح است و در نتیجه اگر خطاب مذکور تعمیم داشته باشد، مستقیما به اطلاق آن تمسّک می‌کنیم و اگر مختصّ مسلمین صدر اوّل باشد، اطلاق را برای استکشاف وضع آن‌ها مورد تمسّک قرار می‌دهیم و هنگامی که اطلاق حکم در زمان رسول اللّه ثابت شد سپس می‌گوئیم مسلّما به دلیل اشتراک برای ما هم ثابت هست پس ثمره دوّم هم اثر عملی نداشت گرچه واجد ثمره علمیّه بود.

قوله: «فتأمّل جیّدا»[۸۲۴].

[۱]- تذکّر: ثمره اوّلی را که قبلا بیان کردیم بر دو پایه، استوار بود یکی اینکه حجّیّت ظواهر به مقصودین به افهام اختصاص دارد و دیگر اینکه غیر مشافهین هم غیر مقصودین به افهام هستند[۸۲۵] و ما- مصنّف- هر دو مطلب را ابطال نمودیم.[۸۲۶]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۳ ؛ ص۴۷۱

باره مطلب اوّل در جلد دوّم کفایه- در بحث حجّیّت ظواهر- مفصّلا بحث کرده

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۴۷۲

فصل: هل تعقّب العام بضمیر یرجع الی بعض أفراده یوجب تخصیصه به أولا؟ فیه خلاف بین الاعلام، و لیکن محلّ الخلاف ما اذا وقعا فی کلامین أو فی کلام واحد مع استقلال العامّ بما حکم علیه فی الکلام، کما فی قوله تبارک و تعالی: «وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ» الی قوله: «وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»، و أمّا ما اذا کان مثل: «و المطلّقات أزوجهنّ أحقّ بردهنّ» فلا شبهة فی تخصیصه به [۱].

و گفته‌ایم ظواهر برای همه حجّیّت دارد چه مقصود به افهام باشند چه نباشند و مطلب دوّم را بعد از بیان ثمره اوّل ابطال نموده و گفتیم: اگر خطابات- از نظر خطاب- مختصّ مشافهین باشد لکن از جهت مقصودیّت به افهام تعمیم دارد و ما هم مقصود به افهام هستیم گرچه مخاطب به آن خطابات نباشیم.

تعقّب عام به ضمیر

[۱]- سؤال: اگر عامّی باشد و ضمیری داشته باشیم که به «بعضی» از افراد آن رجوع نماید[۸۲۷] در این صورت آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام، سبب می‌شود، عام تخصیص بخورد یا اینکه عام بر عموم خود، باقی هست؟

جواب: مسئله، دارای دو صورت است یک فرضش از محلّ نزاع، خارج است و مسلّما تخصیص تحقّق پیدا می‌کند و فرض دیگرش محلّ خلاف واقع شده که آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام، موجب تخصیص عام هست یا نه که اینک به بیان آن دو می‌پردازیم.

الف: اگر عامی ذکر شود لکن قبل از آنکه حکمی برای آن عام بیان شود، ضمیری در کلام ذکر نمایند که آن ضمیر به عام رجوع می‌کند و حکمی هم که در کلام هست، ظاهرش این است که به آن ضمیر اختصاص دارد در این فرض مسلّما عام نمی‌تواند

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۴۷۳

عموم داشته باشد- تخصیص تحقّق دارد.

مثال: «و المطلّقات ازواجهنّ احقّ بردهنّ»، زن‌هائی که طلاق داده شده‌اند، شوهرانشان حقّ اولویّت دارند و می‌توانند آن‌ها را برگردانند- به همان زوجیّت قبلی رجوع نمایند.

«المطلّقات»، جمع محلّی به لام و ظاهرش عموم است یعنی: «کلّ مطلّقه»، خواه طلاقش رجعی باشد یا غیر از آن، قبل از اینکه حکمی نسبت به مطلّقات بیان شود، فرموده‌اند: «و ازواجهنّ احقّ بردهنّ» یعنی: شوهران آن مطلّقات، احقّ به ردّ آن‌ها هستند، خارجا

هم می‌دانیم که فقط در مورد طلاق رجعی، شوهر در امر رجوع، اولویّت و احقّیّت دارد- در امّا مثلا- در طلاق بائن ۸۲۸]، شوهر، هیچ‌گونه حقّ اولویّتی ندارد- پس ضمیر «هنّ» مختصّ مطلّقات رجعیّه است درحالی‌که کلمه «المطلّقات» عمومیّت دارد.

فرض مذکور، خارج از محلّ بحث است زیرا اصلا حکمی بر مطلّقات، مترتّب ننمودیم بلکه حکم بر ازواج، مترتّب شده آن‌هم ازواج مضاف به ضمیر که مسلّما ضمیر مذکور به تمام مطلّقات عود نمی‌کند بلکه مرجعش خصوص مطلّقات رجعیّه است لذا می‌گوئیم: مسلّما مقصود از آن عام، «مطلّقات رجعیّه» است و عام مذکور به رجعیّات اختصاص دارد و فرض مذکور، خارج از محلّ نزاع هست و کسی نمی‌تواند، احتمال بدهد تخصیص تحقّق ندارد و مطلّقات بر عمومش باقی هست.

ب: فرضی که محلّ بحث واقع شده، این است: عام و ضمیر در دو کلام واقع شود[۸۲۹] مثل اینکه ابتدا بگویند: «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقل بگویند «و یجوز الاقتداء بهم» یعنی: اقتدا به «کلّ عالم» جائز است لکن خارجا می‌دانیم اقتدا به عالم عادل، جائز

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۷۴

است- نه هر عالمی- پس با دو حکم، مواجه هستیم و ضمیر «هم» به «کلّ عالم» عود می‌کند درحالی‌که قرینه قطعیّه داریم، مقصود، عالم عادل است لذا این بحث، مطرح شده: اکنون که می‌دانیم ضمیر به خصوص عالم عادل برمی‌گردد، این امر، سبب می‌شود که دائره عامّ مذکور، مضیّق شود و معنایش چنین باشد: «اکرم کلّ عالم عادل» و در نتیجه، عالم غیر عادل نه تنها جواز اقتدا ندارد بلکه واجب الاکرام هم نیست زیرا ضمیر به بعضی از افراد عام عود می‌کند.

رجوع ضمیر مذکور، بنا بر قول بعضی، مقتضی تخصیص هست لکن بعض دیگر می‌گویند رجوع ضمیر، موجب تخصیص نیست و عامّ مذکور بر عموم خود، باقی هست و ضمیر در «یجوز الاقتداء بهم» به خصوص عادل عود می‌نماید.

تذکّر: ممکن است عام و ضمیر در کلام واحد به این ترتیب ذکر شوند: «اکرم کلّ عالم و یجوز الاقتداء بهم» یعنی: درعین‌حال که کلام، واحد است لکن دو حکم و دو عنوان داریم یکی وجوب اکرام و دیگری جواز اقتدا، قبل از اینکه ضمیر ذکر شود حکمی بر عام، مترتّب شده که استقلال دارد به عبارت دیگر: عام از نظر حکم، مستقلّ است. نتیجتا محل بحث، این شد که: عام، قبل از اینکه ضمیری به آن عود نماید، خودش حکم مستقلّی داشته باشد سپس در نفس آن کلام یا کلام دیگر، ضمیری باشد و به بعضی از افراد عام رجوع نماید و آن‌هم خودش بیانگر حکم دیگری باشد.

یادآوری: مثالی را که مصنّف رحمه اللّه ذکر کرده‌اند این است: «وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ... وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِی ذلِکَ ...»[۸۳۰] یک حکم مستقل، این است که مطلّقات باید سه طهر- یا سه حیض- تربّص نمایند. سپس خداوند متعال در ذیل آیه شریفه فرموده: «وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»، شوهران آن‌ها احقّیّت به ارجاع- و برگرداندن-

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۷۵

و التّحقیق: أن یقال انّه حیث دار الامر بین التّصرّف فی العامّ بارادة خصوص ما أرید من الضّمیر الرّاجع الیه او التّصرّف فی ناحیة الضّمیر إمّا بارجاعه الی بعض ما هو المراد من مرجعه، أو الی تمامه مع التّوسّع فی الاسناد باسناد الحکم المسند الی البعض حقیقة الی الکلّ توسّعا و تجوّزا کانت أصالة الظّهور فی طرف العامّ سالمة عنها فی جانب الضّمیر، و ذلک لانّ المتیقّن من بناء العقلاء هو اتّباع الظّهور فی تعیین المراد، لا فی تعیین کیفیّة الاستعمال، و أنّه علی نحو الحقیقة أو المجاز فی الکلمة، أو الاسناد، مع القطع بما یراد، کما هو الحال فی ناحیة الضّمیر.

و بالجملة: أصالة الظّهور انّما تکون حجّة فیما اذا شکّ فیما أرید، لا فیما اذا شکّ فی أنّه کیف أرید [۱].

آن مطلّقات به زوجیّت اولیّه دارند. ضمیر در «بُعُولَتُهُنَّ» به تمام مطلّقات برنمی‌گردد بلکه مقصود از آن، خصوص مطلّقات رجعیّه

است، آن‌گاه این بحث، مطرح شده که: آیا رجوع ضمیر به بعضی از مطلّقات، موجب می‌شود آن حکم اوّلی هم تخصیص بخورد و حکم- «یَتَرَبَّصْنَ»- مختصّ مطلّقات رجعیّه باشد و نتیجتا آیه مذکور فقط بیانگر حکم مطلّقات رجعیّه باشد[۸۳۱] و کأنّ از ابتدا چنین بیان شده: «المطلّقات الرّجعیّة یتربّصن بانفسهنّ ثلاثة قروء».

[۱]- سؤال: کدامیک از آن دو قول، صحیح است به عبارت دیگر: آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام- به نحوی که بیان کردیم- موجب تخصیص عام هست یا نه؟

مقدّمه: با یک اصالت الظّهور در عام و یک اصالت الظّهور در ضمیر، مواجه هستیم، معنای اصالت الظّهور در عام، این است که: باید ظهور عام در عموم، استغراق و استیعاب تمام افراد- و جمیع مطلّقات- محفوظ باشد و از طرفی در مورد ضمیر هم اصالت الظّهور داریم و اگر بنا باشد، بگوئیم ضمیر- هنّ- به تمام مرجعش برنمی‌گردد، مستلزم تجوّز

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۷۶

است به عبارت دیگر، ضمیر «هنّ»- در کلمه بعولتهنّ- درعین‌حال که به حسب قواعد ادبی باید به تمام مطلّقات ۸۳۲] عود نماید اگر بگوئید: «لا یرجع الی تمام افراد العام بل یرجع الی بعض افراده»، مستلزم تجوّز در ضمیر است و مجازا استعمال شده.

اگر مقصود از «المطلّقات»، مطلّقات رجعیّه باشد، ضمیر در ظاهر و معنای حقیقی خود استعمال شده امّا اگر بگوئیم عام- المطلّقات- بر عمومش باقی هست و ضمیر به بعضی از افراد مطلّقه عود می‌کند، این مسئله، مستلزم تجوّز و خلاف ظاهر است.

لازم به تذکّر است که تجوّز در ضمیر هم به دو صورت تصوّر می‌شود:

الف: به نحو مجاز در کلمه: یعنی ضمیر «هنّ» که یک کلمه است به صورت مجاز استعمال شده زیرا حقیقت ضمیر، این است که به تمام افراد مرجعش عود کند و چنانچه به بعضی از افراد عود نماید، برخلاف ظاهر و حقیقت است.

ب: مجاز در اسناد: به این نحو که: کلمه «هنّ» بر عمومش باقی باشد و معنای «بعولتهنّ» بعوله «جمیع المطلّقات» هست لکن اگر بگوئید در تمام مطلّقات، مسأله اولویّت و احقّیّت، مطرح نیست، می‌گوئیم در اسناد احقّیّت به بعوله تمام مطلّقات، قائل به مجاز شده و حقیقتا احقّیّت برای مطلق بعوله، ثابت نیست لکن حکمی را که برای بعضی از شوهران، ثابت است به صورت مجاز در اسناد به جمیع بعوله نسبت می‌دهیم یعنی:

اسناد احقّیّت به «مطلق البعولة»، غیر حقیقی است و با عنایت و توسّع، چنان اسنادی تحقّق پیدا کرده و الا واقع امر، این است که باید احقّیّت به بعضی از بعوله نسبت داده شود که آن، بعوله زن‌های مطلّقه به طلاق رجعی است.

خلاصه: با دو اصالت الظّهور مواجه هستیم یک اصالت الظّهور در مورد عام و یک

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۷۷

اصالت الظّهور در ضمیر که باید جنبه حقیقت در آن رعایت شود[۸۳۳] درحالی‌که نمی‌توان بین آن دو، جمع نمود بلکه باید از احدهما رفع ید نمود.

سؤال: از کدامیک از آن‌ها باید رفع ید کرد؟

جواب: باید از اصالت الظّهور در ضمیر رفع ید نمائیم.

سؤال: علّت و مرجّحش چیست که از آن صرف‌نظر کنیم؟

جواب: دلیل بر حجّیّت و اعتبار اصالت الظّهور، بنای عقلا هست و عقلا در مواردی که «مراد متکلّم» مشکوک باشد و ندانند مقصود او چه بوده برای کشف «مراد» او به اصل مذکور تمسّک می‌نمایند.

مثال: متکلّمی گفته: «رأیت اسدا»، قرینه‌ای هم همراه آن ذکر نکرده و ما تردید داریم آیا مراد او از «اسد»، حیوان مفترس هست یا رجل شجاع، در این فرض چون مقصود او برای ما مردّد و مجهول است، اصالت الظّهور ما را راهنمائی می‌کند که ظاهر، همان

معنای حقیقی است پس اسد را بر همان معنا حمل می‌نمائیم یعنی: مراد متکلّم، این است که حیوان مفترس را رؤیت نموده.

نتیجه: محلّ جریان اصالت الظّهور در موردی است که «مراد» متکلّم مشکوک باشد.

اگر در موردی مراد متکلّم، معیّن و غیر مردّد است امّا تردید ما در کیفیّت و نحوه اراده او هست، نمی‌توان به اصالت الظّهور تمسّک نمود.

مثال: فرضا نه معنای حقیقی اسد را می‌دانیم نه معنای مجازی آن را و درعین‌حال متکلّمی گفته: «رأیت اسدا» لکن می‌دانیم مراد او از اسد، رجل شجاع است امّا چون معنای حقیقی و مجازی را نمی‌دانیم، مردّد هستیم که آیا اراده رجل شجاع از کلمه اسد به

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۷۸

نحو استعمال حقیقی بوده یا مجازی.

سؤال: آیا عقلا در فرض مذکور به اصالت الظّهور تمسّک می‌کنند؟

جواب: خیر! اصالت الظّهور برای کشف «مراد» است نه کشف «کیفیّت اراده»، وقتی مراد متکلّم، معلوم است، اصالت الظّهور، نحوه اراده را بیان نمی‌کند

تذکّر: با بیان آن مقدّمه مفصّل برای شما واضح شد که در محل بحث، اصالت الظّهور در عام، بر اصالت الظّهور در ضمیر تقدّم دارد یعنی: اصلا نسبت به ضمیر، اصالت الظّهور جریان ندارد زیرا: نسبت به عام در اصل مراد متکلّم، مردّد هستیم، نمی‌دانیم مولا که فرموده: «اکرم کلّ عالم و یجوز الاقتداء بهم»، مرادش از عامّ مذکور چیست آیا عالم عادل، مقصود او بوده یا مطلق عالم ۸۳۴]. در فرض مذکور چون مراد متکلّم برای ما مشکوک است به اصالت الظّهور تمسّک و کشف می‌نمائیم، مراد او اکرام «کلّ عالم» هست امّا در «یجوز الاقتداء بهم» مسئله از جهت ضمیر برای ما مشخّص است، می‌دانیم عالمی جواز اقتدا دارد که عادل باشد فقط تردید ما در این است که آیا آن ضمیر به بعضی از افراد عود می‌نماید تا مجاز باشد یا اینکه مقصود از «اکرم کلّ عالم»، عالم عادل است و نتیجتا ضمیر به جمیع عالم عادل عود می‌کند پس شما در کیفیّت استعمال و چگونگی اراده- در مورد ضمیر- مردّد هستید و عقلاـ در این قبیل موارد به اصالت الظّهور تمسّک نمی‌کنند پس فقط اصالت الظّهور در جانب عام به قوّت خود، محفوظ است ۸۳۵].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۷۹

فافهم ۸۳۶] [۱].

لکنّه اذا عقد للکلام ظهور فی العموم بأن لا یعدّ ما اشتمل علی الضّمیر مما یکتنف به عرفا، و الا فیحکم علیه بالاجمال، و یرجع الی ما یقتضیه الاصول. الا أن یقال باعتبار أصالهٔ الحقیقهٔ تعبّدا حتّی ۸۳۷] فیما اذا احتفّ بالکلام ما لا یکون ظاهرا معه فی معناه الحقیقیّ، کما عن بعض الفحول ۸۳۸] [۲].

---

[۱]- اشاره به این مطلب دارد که: لازم نیست در قسم دوّم احراز نمائیم عقلا به اصالت الظّهور تمسّک نمی‌کنند بلکه اگر مردّد هم باشیم که آیا بنای عقلا در قسم دوّم، ثابت است یا نه حکم یقین به عدم بر آن، مترتّب می‌شود.

[۲]- جریان اصالت الظّهور در عام، فرع بر این است که: کلام ظهور عرفی و عقلائی در عموم داشته باشد.

سؤال: آیا مگر کلام، فاقد ظهور است؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۸۰

جواب: شبهه‌ای وجود دارد که: اگر در کلام گوینده، کلمه‌ای ۸۳۹] ذکر شود که نمی‌دانیم از نظر قرینیّت آیا متکلّم به آن اعتماد کرده یا نه اصلا کلام ظهوری پیدا نمی‌کند «و یسیر مجملا».

در محلّ بحث هم ممکن است کسی چنین مطلبی بگوید که: مولا ابتدا فرموده «اکرم کلّ عالم» لکن در جمله دیگر که گفته «یجوز الاقتداء بهم»، نفس ضمیر «هم» ممکن است صلاحیّت قرینیّت داشته باشد زیرا ضمیر به «کلّ عالم» عود نمی‌کند بلکه مرجع آن، عالم عادل است و امکان دارد این امر، قرینیّت داشته باشد که مقصود از «اکرم کلّ عالم» هم عالم عادل باشد و نتیجتا عالم فاسق اصلا وجوب اکرام نداشته باشد.

تذکّر: بحث مذکور، عرفی و عقلائی هست و باید از آن‌ها سؤال کرد که: اگر دو حکم به نحو مذکور به دنبال یکدیگر ذکر شود و ضمیری هم در حکم و جمله دوّم ذکر شود و به بعضی از افراد عام- در حکم اوّل- رجوع نماید آیا ظهور را از عام سلب می‌نماید یا نه؟

اگر آن‌ها گفتند با وجود چنین شرائطی، ظهوری برای عام محفوظ نمی‌ماند در فرض مذکور، همان‌طور که در مورد ضمیر، اصالت الظّهور، جاری نیست، اصالت الظّهور در عام هم نمی‌تواند جاری شود و برای اکرام عالم فاسق باید از ادلّه دیگر و اصول عملیّه کمک گرفت امّا چنانچه عقلا گفتند، مورد مذکور با سائر موارد فرق دارد و رجوع ضمیر، سبب نمی‌شود که ظهور عام، سلب شود در این صورت، اصالت الظّهور به قوّت خود باقی هست.

لکن بعضی گفته‌اند اصلی به نام اصالت الحقیقت داریم که تابع ظهور هم نیست ۸۴۰]، نزد عقلا هم معتبر می‌باشد و بالاتر از اصول تعبّدیه عقلائیّه هست که هیچ ارتباطی به ظهور و

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۸۱

فصل: قد اختلفوا[۸۴۱] فی جواز التّخصیص بالمفهوم المخالف ۸۴۲] مع الاتّفاق علی الجواز بالمفهوم الموافق ۸۴۳] علی قولین، و قد استدلّ لکلّ منهما بما لا یخلو عن قصور [۱].

عدم ظهور ندارد، چنانچه کسی آن اصل را بپذیرد و نکته دیگری هم به آن بیفزاید[۸۴۴] یعنی: تخصیص عام را هم مستلزم مجازیّت بداند[۸۴۵] در این فرض، اصالت الحقیقت مانع تخصیص می‌شود و عام را بر عمومش محفوظ می‌دارد لکن محقّقین، اصالت الحقیقت را به نحو مذکور نپذیرفته‌اند[۸۴۶].

تخصیص عام به مفهوم مخالف

[۱]- سؤال: همان‌طور که دلیل و خاصّ منطوقی می‌تواند مخصّص عام واقع شود، آیا «مفهوم ۸۴۷]» هم می‌تواند مخصّص عام قرار گیرد یا نه؟

جواب: مفهوم بر دو قسم- موافق و مخالف- است لذا در مورد هر قسم، جداگانه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۸۲

بحث می‌کنیم.

الف: ملاک و مناط مفهوم «موافق»- تقریبا- اولویّت است یعنی: حکمی که در منطوق، ثابت شده به طریق اولی در مفهوم هم ثابت می‌شود مانند قول خداوند متعال «فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ»، نسبت به والدین حتّی کلمه «اف» هم نباید گفت که به مفهوم موافقت، دالّ بر مراتب بالاتر است یعنی: ضرب و شتم آن‌ها به طریق اولی حرام است.

نسبت به مفهوم موافق که اساسش بر اولویّت، استوار است همه اتّفاق دارند که می‌تواند مخصّص عام واقع شود و نکته‌اش این است که مفهوم موافق، همان منطوق به ضمیمه اولویت است یعنی از منطوق هم بالاتر است، منطوق آن بر مرتبه خفیّه ولی مفهومش بر مرتبه روشن و واضح دلالت می‌نماید.

اگر نفس منطوق بتوانـد مخصّـِص واقع شود، کأنّ منطوق به ضـمیمه اولویّت به طریق اولی می‌توانـد مخصّـِص واقع شود- در مفهوم موافق، مخالفی دیده نشده.

ب: اشـکال در مفهوم مخـالف است، مفهوم مخالف، آن است که در سـلب و ایجاب با منطوق مغایرت دارد مثلا مفهوم «إن جاءک زید فاکرمه» این است که: ان لم یجئک فلا یجب اکرامه- فلا تکرمه.

سؤال: آیا مفهوم مخالف، صلاحیّت مخصصیت دارد یا نه؟

قبلاـ به ذکر یک مثال می‌پردازیم: در یک آیه چنین آمـده: «وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ ...»[۸۴۸] در آیه دیگر، چنین آمده: «إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا»، مفهومش این است که اگر عادلی خبری برای شما بیان کرد آن را بپذیرید و تبیّن ننمائید.

آیا مفهوم آیه نبأ می‌تواند مخصّص «وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» باشد به این معنا

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۸۳

و تحقیق المقـام: أنّه اذا ورد العـامّ و مـا له المفهوم فی کلاـم أو کلاـمین، و لکن علی نحو یصـلح أن یکون کـلّ منهمـا قرینـهٔ متّصـلهٔ للتّصـرف فی الآـخر، و دار الامر بین تخصـیص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدّلالـهٔ علی کلّ منهما ان کانت بالاطلاق بمعونـهٔ مقـدّمات الحکمـهٔ أو بـالوضع، فلا یکون هناک عموم، و لا مفهوم، لعـدم تمامیّـهٔ مقـدّمات الحکمـهٔ فی واحـد منهما لاجل المزاحمـهٔ، کما فی مزاحمهٔ ظهور أحدهما وضعا لظهور الآخر کذلک، فلا بدّ من العمل بالاصول العملیّهٔ فیما دار فیه بین العموم و المفهوم اذا لم یکن مع ذلک أحدهما أظهر، و الا کان مانعا عن انعقاد الظّهور، أو استقراره فی الآخر [۱].

که از غیر علم نباید پیروی کرد مگر اینکه شـخص عادلی خبری را نقل کند که در این صورت گرچه قول او مفید علم هم نیست امّا درعین‌حال قولش حجّت است و تبیّن لازم ندارد.

خلاصه، اینکه آیا مفهوم آیه نبأ می‌توانـد مخصّـِص آیه «لا تَقْفُ ...»- آیات ناهیه از پیروی غیر علم- بشود یا نه به عبارت دیگر: آیا مفهوم مخالف می‌تواند، مخصّص عام، واقع شود یا اینکه چون عام، منطوق است، مفهوم نمی‌تواند مخصّص آن واقع شود.

جواب: «و قد استدلّ لکلّ منهما بما لا یخلوا عن قصور»[۸۴۹]. مسئله، محلّ خلاف واقع شده و ادلّه طرفین، قاصر و ناتمام است.

[۱]- تحقیق در مطلب: مسئله، دارای دو صورت است:

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۸۴

الف: گاهی عام و آن قضیّه‌ای که دارای مفهوم هست در یک کلام واقع می‌شونـد و گاهی ممکن است در دو کلام واقع شونـد به نحوی که بین آن‌ها ارتباط هست ۸۵۰] که اگر بنا باشد، احدهما قرینه دیگری باشد، عنوان قرینه متّصله دارد[۸۵۱].

سؤال: در فرض مذکور که امر، دائر بین این است که مفهوم را اخذ نمائیم و مخصّـِص عام قرار دهیم یا عام را بر مفهوم مقدّم داریم و مفهوم را نادیده بگیریم، تکلیف چیست؟

جواب: ابتدا باید ملاحظه نمود، دلالت عام بر عموم، چگونه است. امکان دارد دلالتش بر عموم «بالوضع»[۸۵۲] باشد و ممکن است، دلالتش بر عموم از طریق مقدّمات حکمت باشد.

مثال: اگر مولا بفرمایـد «اکرم کلّ عالم» می‌گوئیم کلمه «کل» برای دلالت بر عموم و اسـتغراق، وضع شـده. چنانچه او بگویـد «اکرم العـالم» می‌گـوئیم مفرد محلّی به لاـم برای دلاـلت بر عمـوم، وضـع نشـده امّـا از طریق اطلاـق و مقـدّمات حکمت، عموم را اسـتفاده می‌کنیـم و معنـای جملـه مـذکور، این است که: بایـد طـبیعت عـالم، مـورد اکرام واقـع شـود خـواه عـادل باشـد یـا نباشـد و همچنین خصوصیّات دیگر، تأثیری در وجوب اکرام ندارد.

البتّه در باب مفهوم هم باید ملاحظه نمود ثبوت آن از طریق وضع هست یا مقدّمات حکمت.

قبلا- در بحث مفهوم شرط- به نحو مشروح بیان کردیم: که بعضی از قائلین به ثبوت مفهوم شرط می‌گفتند: واضع، ادوات شرط- مانند ان و اذا- را برای دلالت بر علّیّت منحصره وضع نموده امّا بعضی دیگر از طریق مقدّمات حکمت، قائل به ثبوت مفهوم شدند[۸۵۳].

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۸۵

نتیجه: اگر عام از طریق مقدّمات حکمت، دالّ بر عموم باشد و همچنین قضیّه مفهومیّه هم از طریق مقدّمات حکمت، دالّ بر مفهوم باشد در این فرض، هیچ‌کدام بر دیگری تقدّم و ترجیحی ندارد و نتیجتا نمی‌توان نسبت به آن دو، مقدّمات حکمت را جاری نمود پس بین مفهوم و عام، تعارض و اجمال واقعی تحقّق دارد، نه عامّ ثابتی داریم ۸۵۴] و نه مفهومی و باید از هر دو صرف‌نظر و به ادلّه دیگر و اصول عملیّه رجوع نمود.

چنانچه هر دو دلالت «بالوضع» هم باشد با یکدیگر تزاحم دارند- لمزاحمة ظهور کلّ منهما مع الآخر- و هیچ‌یک بر دیگری تقدّم و ترجیحی ندارد[۸۵۵] و عنوان اجمال واقعی، محقّق است ۸۵۶] مگر اینکه احدهما از نظر ظهور عرفی «اظهر» باشد که در این صورت تقدّم پیدا می‌کند.

تذکّر: اگر احدهما «اظهر» باشد از «اصل» ظهور یا «استقرار» ظهور دیگری ممانعت می‌کند یعنی: اگر اظهر در صدر کلام باشد، مانع می‌شود آنچه در ذیل کلام واقع شده ظهوری برایش منعقد شود و چنانچه اظهر در ذیل کلام باشد برای صدر کلام، ظهور، منعقد می‌شود امّا زمانش مختصر است فرضا تا به آخر کلام برسیم و به آن توجّه نمائیم، اظهر، دوام و استقرار آن ظهور را از بین می‌برد.

یادآوری: مصنف رحمه اللّه در این قسمت، یک فرض را بیان نکرده‌اند لکن حکمش واضح است یعنی: اگر دلالت احدهما «بالوضع» و دیگری از طریق مقدّمات حکمت

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۸۶

و منه قد انقدح الحال فیما اذا لم یکن بین ما دلّ علی العموم و ما له المفهوم ذاک الارتباط و الاتّصال، و أنّه لا بدّ أن یعامل مع کلّ منهما معاملة المجمل لو لم یکن فی البین أظهر، و الا فهو المعوّل ۸۵۷]، و القرینة علی التّصرّف فی الآخر بما لا یخالفه بحسب العمل [۱].

بود، در این صورت، دلالت وضعی، مقدّم است زیرا قید و شرطی ندارد- بخلاف دیگری که از طریق مقدّمات حکمت، ثابت شده.

[۱]- ب: گاهی عام و قضیّه‌ای که مفهوم دارد در دو کلامی واقع شده‌اند که هیچ‌گونه ارتباطی به یکدیگر ندارند به عبارت دیگر: عام در یک کلام مستقل و قضیّه مفهومیّه در کلام دیگر واقع شده به نحوی که هرکدام بخواهند قرینه بر تصرّف در دیگری، عنوان قرینه منفصله دارد- نه متّصله.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: حکمش مانند فرض قبل است الا- اینکه در فرض قبل، اجمال واقعی تحقّق پیدا می‌کرد و حقیقتا مردّد بودیم که ظهور در کدام طرف تحقّق دارد امّا بر این فرض، حکم اجمال، مترتّب می‌شود نه اجمال حقیقی ۸۵۸] چون بالاخره مولا مطلبی را فرضا چند روز قبل بیان کرده و یک قضیّه مفهوم‌دار هم امروز بیان نموده و جمع بین آن دو، ممکن نیست لذا همان مسأله قبل، مطرح می‌شود که: اگر دلالت هر دو «بالوضع» باشد، هیچ‌کدام بر دیگری ترجیحی ندارد مگر اینکه احدهما «اظهر» باشد[۸۵۹] و همچنین اگر

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۸۷

فصل: الاستثناء المتعقّب ۸۶۰] للجمل المتعدّدة هل الظّاهر هو رجوعه الی الکلّ أو خصوص الاخیرة، أو لا ظهور له فی واحد منهما، بل لا بدّ فی التّعیین من قرینة؟

أقوال [۱].

دلالت هر دو «بالاطلاق» باشـد، هیـچ‌یک بر دیگری تقـدّم نـدارد پس تمام احکام فرض «الف» در فرض «ب» هم جاری می‌باشـد الّا اینکه اجمـال صورت اوّل، حقیقی بود امّا برفرض دوّم حکم اجمال، مترتّب می‌شـد و به تعبیر مصـنف رحمه اللّه با آن معامله مجمل می‌شـود بـدون اینکـه اجمـال، حقیقی مطرح باشــد «نگارنـده» در پایـان، تـوجّه شــما را بـه نکتـه‌ای از کتـاب عنایـهٔ الاـصول جلب می‌نماید[۸۶۱].

استثنای عقیب جمل متعدّد

[۱]- سؤال: اگر استثنائی عقیب جمل متعدّد ذکر شد[۸۶۲]، ظاهرش چیست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۸۸

و الظّاهر أنّه لا خلاف و لا اشـکال فی رجوعه الی الاخیرهٔ علی أی حال، ضرورهٔ أنّ رجوعه الی غیرها بلا قرینهٔ خارج عن طریقهٔ أهل المحاورهٔ [۱].

قبل از تحقیق در مطلب به ذکر اقوال ۸۶۳] در مسئله می‌پردازیم:

۱- ظاهرش این است که استثناء مذکور به تمام آن جمل برمی‌گردد.

۲- از باب ظهور- نه قدر متیقّن- به خصوص جمله اخیر مربوط می‌شود- کأنّ فقط جمله آخر ذکر شده.

۳- نه ظهوری در رجوع به جمله اخیر دارد نه ظهوری در رجوع به جمیع، بلکه آن کلاـم، مجمـل است و بایـد قرینه‌ای وجود داشـته باشد تا مراد مولا مشخص شود.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه قبل از تحقیق در مسئله به ذکر دو مقدّمه پرداخته‌اند:

الـف: آن اسـتثنا مسـلّما از بـاب قـدر مـتیقّن- نه ظهـور- به جمله اخیر رجوع می‌نمایـد زیرا اگر بگـوئیم اصـلا به جمله اخیر رجوع نمی‌کند[۸۶۴]، خـارج از طریقه اهـل محـاوره سـخن گفته‌ایم. لازم به تـذکّر است که: رجوع اسـتثنا به جملات قبل از اخیر اسـتحاله ندارد بلکه خلاف ظاهر و محتاج قرینه است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۸۹

و کـذا فی صـحّهٔ رجوعه الی الکـلّ و ان کان المتراءی من کلام صاحب المعالم رحمه اللّه حیث مهّـد مقدمـهٔ لصـحّهٔ رجوعه الیه أنّه محلّ الاشـکال و التّأمّل، و ذلک ضرورهٔ أنّ تعدّد المستثنی منه کتعدّد المستثنی لا یوجب تفاوتا أصلا فی ناحیهٔ الاداهٔ بحسب المعنی، کـان الموضوع له فی الحروف عامّـا أو خاصّا، و کان المسـتعمل فیه الاداهٔ فیما کان المسـتثنی منه متعـدّدا هو المستعمل فیه فیما کان واحـدا، کما هو الحال فی المسـتثنی بلا ریب و لا اشـکال. و تعـدّد المخرج أو المخرج عنه خارجا لا یوجب تعدّد ما اسـتعمل فیه أداهٔ الاخراج مفهوما [۱].

---

[۱]- ب: مسـلّما رجوع اسـتثنا به تمـام جمـل، «ممکن» است لکن بحث مـا در «امکـان» و ثبوتش نیست بلکه بحث، این است که: آیا ظهوری هم در آن امر ممکن دارد یا نه نتیجتا نزاع ما در ظهور لفظ است نه امکان و ثبوتش.

تذکّر: صاحب معالم رحمه اللّه مقدّمه مفصّلی را بیان و ثابت کرده‌اند، رجوع اسـتثنا به تمام جمل، ممکن و صـحیح است لذا از این مطلب اسـتفاده می‌شود که ایشان در ذهنشان بوده ۸۶۵] که آن مسـئله، محلّ اشکال است و بعضی توهّم می‌کنند، اصلا رجوع استثنا

به تمام جمل، ممکن نیست لکن مصنّف رحمه اللّه فرمودند: امکان رجوع استثنا به تمام جمل، محلّ تردید و بحث نیست ضمنا فرقی ندارد که در باب حروف ۸۶۶] «وضع» و «موضوع له» عام باشد- مختار مصنّف- یا اینکه وضع، عام ولی موضوع له خاص ۸۶۷] باشد- نظر مشهور.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۹۰

در محلّ بحث هم تفاوتی نیست که بگوئیم: واضع، مفهوم و کلّی «اخراج» را در نظر گرفته، حرف استثنا و کلمه «الا» را برای همان مفهوم کلّی اخراج، وضع نموده که نتیجتا وضع، عام و موضوع له، عام باشد یا اینکه بگوئیم: واضع، مفهوم اخراج را منظور نموده امّا کلمه «الا» را برای مصادیق و افراد «اخراج» وضع کرده.

البتّه این مسئله، ممکن است، تا حدّی مورد تأمّل واقع شود که: اگر کسی بگوید کلمه «الا» که برای مصادیق اخراج، وضع شده، چنانچه بنا باشد به تمام جمل رجوع نماید، اخراج‌های متعدّد و مصادیق متعدّدی تحقّق پیدا می‌کند.

مثلا مولا فرموده: «اکرم العلماء و النحویین و الاصولیین الا زیدا» و در تمام آن‌ها فرضا شخصی به نام زید هست، اگر کلمه «الا» برای مصادیق اخراج، وضع شده باشد و بنا باشد به تمام جمل رجوع نماید، کأنّ چنین به ذهن انسان خطور می‌کند که اخراج‌های متعدّد تحقّق پیدا کرده و شبیه این است که کلمه «من» را در دو «ابتدا» استعمال نمایند به عبارت دیگر: همان‌طور که جائز نیست، کلمه «من» را بنا بر اینکه موضوع له آن، خاص باشد در چند مصداق «ابتدا» استعمال نمائیم در محلّ بحث هم اگر بخواهیم کلمه «الا» را در چند مصداق اخراج استعمال نمائیم، ممتنع و غیرممکن است.

تذکّر: پاسخ شبهه مذکور، این است که: اگر کلمه «الا» به تمام جمل رجوع نماید، اخراج، متعدّد نمی‌شود یعنی: دو یا سه مصداق برای اخراج تحقّق پیدا نمی‌کند بلکه با اخراج واحد «مخرج عنه»[۸۶۸] متعدّد می‌شود و تعدّد آن، سبب نمی‌شود «اخراج» متعدّد شود و شاهدش عکس قضیّه است یعنی: اگر مولا فرمود: «اکرم العلماء الا زیدا و عمروا و بکرا»، مستثنی را متعدّد قرار داد[۸۶۹] امّا مستثنی منه، واحد بود آیا کسی مناقشه می‌کند که

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۹۱

و بذلک یظهر أنّه لا ظهور لها فی الرّجوع الی الجمیع، أو خصوص الاخیرة و ان کان الرّجوع الیها متیقّنا علی کلّ تقدیر نعم غیر الاخیرة أیضا من الجمل لا یکون ظاهرا فی العموم، لاکتنافه بما لا یکون معه ظاهرا فیه، فلا بدّ فی مورد الاستثناء فیه من الرّجوع الی الاصول [۱].

اگر کلمه «الا» استعمال شد باید مستثنی هم واحد باشد؟ یا اینکه مانعی ندارد مستثنی متعدّد باشد؟

همان‌طور که تعدّد مستثنی سبب نمی‌شود، اخراج، متعدّد شود و کسی در آن مطلب مناقشه نمی‌کند در محلّ بحث هم تعدّد مستثنی منه، سبب نمی‌شود اخراج، متعدّد شود و حقیقت امر، این است که در هیچ‌کدام تعدّد اخراج، مطرح نیست بلکه به اخراج واحد از چند جمله اخراج نمودیم یا به اخراج واحد، چند چیز را اخراج نمودیم ۸۷۰].

یک مثال ۸۷۱] در امور تکوینی: اگر کسی با اخراج واحد، ده ماهی را از آب خارج نمود، این امر، سبب می‌شود، اخراج، تعدّد پیدا کند؟ خیر! «مخرج عنه» متعدّد است نه اخراج.

نتیجه: چون اخراج، واحد است و یک مصداق از آن تحقّق پیدا می‌کند، فرقی ندارد که وضع و موضوع له حروف استثنا و «الا» عام باشد یا اینکه وضعشان عام ولی موضوع له آن‌ها خاص باشد و هیچ‌گونه لطمه‌ای به آن مسئله وارد نمی‌شود نتیجتا «امکان» رجوع استثنا به تمام جمل، محلّ بحث و اشکال نیست.

[۱]- با بیان دو مقدّمه مذکور مشخّص شد که رجوع استثنا به تمام جمل «ممکن»

إيضاح الكفاية، ج‌۳، ص: ۴۹۲

است امّا رجوع آن به خصوص اخير از باب قدر متيقّن مى‌باشد نه «ظهور».

سؤال: حكم مسئله از نظر «ظهور» لفظى چيست؟

جواب: انصافا استثنا نه ظهورى در رجوع به مجموع دارد و نه ظهورى در رجوع به خصوص جمله اخير[۸۷۲] و كلام از نظر «استثنا» مجمل مى‌شود البتّه نه تنها از جهت استثنا اجمال پيدا مى‌كند بلكه اجمالش به «مستثنى منه»، هاى غير اخير هم سرايت مى‌نمايد زيرا آن مورد از مواردى است كه كلام، مكتنف به «ما يصلح للقرينيّة»[۸۷۳] هست يعنى: صلاحيّت اين را دارد كه متكلّم برآن اعتماد كرده باشد و اصل صلاحيّت را از جهت «امكان» رجوع به جميع ثابت كرديم و اكنون كه صلاحيّت پيدا كرد، ترديد ما در اين است كه آيا مولا خارجا برآن شى‌ء «صالح للقرينيّة» اعتماد كرده يا نه لذا كلام، مجمل مى‌شود پس در دو جنبه كلام اجمال تحقّق دارد، هم از نظر مستثنى داراى اجمال است و هيچ‌گونه ظهورى در رجوع به غير اخير- يا خصوص اخير- ندارد و از طرفى نسبت به عمومات مستثنى منه- غير از جمله اخير[۸۷۴]- نمى‌توان به اصالت الظّهور تمسّك نمود زيرا جريان اصل مذكور، فرع بر اين است كه براى لفظ، ظهورى ثابت باشد و ما گفتيم اگر در كلام «ما يصلح للقرينيّة» باشد، كلام اجمال پيدا مى‌كند و ظهورش را از دست مى‌دهد

إيضاح الكفاية، ج‌۳، ص: ۴۹۳

اللهم الا- أن يقال بحجّيّة أصالة الحقيقة تعبّدا، لا من باب الظّهور، فيكون المرجع عليه أصالة العموم اذا كان وضعيا، لا ما اذا كان بالاطلاق و مقدّمات الحكمة، فانّه لا يكاد تتمّ تلك المقدّمات مع صلوح الاستثناء للرّجوع الى الجميع فتأمّل ۸۷۵] [۱].

و ظهورى در عموم براى جملات غير اخير باقى نمى‌ماند و نتيجتا در موارد مشكوك بين استثنا و مستثنى منه- از غير اخير- دليل لفظى نداريم تا به آن مراجعه نمائيم بلكه بايد به اصول عمليّه رجوع نمود.

[۱]- آنچه را اخيرا بيان كرديم در صورتى بود كه اصلى غير از اصالت الظّهور نداشته باشيم امّا اگر گفتيم اصل تعبّدى عقلائى ديگرى به نام اصالت الحقيقت داريم ۸۷۶] كه هيچ ربطى به عالم ظهور لفظ هم ندارد[۸۷۷] در اين صورت، نفس اصالت الحقيقت، يك اصل عقلائى غير مبتنى بر ظهور است و عمومات در «غير از جمله اخير» را از طريق اصل مذكور مى‌توان حفظ نمود لكن جريان اصل مزبور، داراى دو شرط است:

«اوّلا»[۸۷۸] تخصيص را- گرچه به نحو استثنا باشد- مستلزم مجازيّت بدانيم ۸۷۹] و از اصالت

إيضاح الكفاية، ج‌۳، ص: ۴۹۴

الحقيقت براى جلوگيرى از مجاز استمداد نمائيم و الا اگر تخصيص، مستلزم مجازيّت نباشد، اصل مذكور نمى‌تواند، نقشى داشته باشد.

«ثانيا» عمومات مستثنى منه- غير از اخير- كه بنا هست درباره آنها اصالت الحقيقت جارى نمود، از طريق «وضع» واضع ثابت شده باشد مانند «اكرم كلّ عالم» يا «اكرم العلماء» بنا بر اينكه جمع محلّى به لام وضعا دالّ بر عموم باشد نه از طريق مقدّمات حكمت امّا اگر با عمومى مواجه بوديم كه از طريق اطلاق و مقدّمات حكمت ثابت شده، اصالت الحقيقت نمى‌تواند نسبت به آن اثرى داشته باشد زيرا اطلاق با تماميّت مقدّمات حكمت، ثابت مى‌شود و يكى از آن مقدّمات «عدم القرينه» مى‌باشد درحالى‌كه شما مى‌دانيد در محلّ بحث «ما يصلح للقرينيّة» وجود دارد و ممكن است متكلّم برآن اتّكال كرده باشد، نتيجتا اگر برآن اعتماد نموده باشد، مقدّمه دوّم مقدّمات حكمت- عدم القرينه- ثابت نيست و اگر آن مقدّمه، ثابت نشود، مقدّمات حكمت، كامل نيست و در اين صورت، اطلاقى ثابت نمى‌باشد و هنگامى كه اطلاق، ثابت نشد، محلّى براى اصالت الحقيقت باقى نمى‌ماند لذا شرط دوّم رجوع به

اصل مذکور، این است که عموم- در غیر جمله اخیر- از طریق وضع، ثابت شده باشد نه اطلاق. «مع صلوح الاستثناء للرّجوع الی الجمیع» یعنی: درصورتی که استثنا صلاحیّت رجوع به جمیع داشته باشد. ضمنا راجع به آن در ابتدای همین فصل در پاورقی کتاب، مثالی ذکر نمودیم.

تذکّر: بحث مذکور در کتب اصولی قدیم، بسیار مفصّل، مطرح شده لکن مصنّف رحمه اللّه انصافا آن را به نحو خوبی تلخیص و نکات حسّاسش را بیان نمودند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۹۵

فصل: الحقّ جواز تخصیص الکتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص ۸۸۰] کما جاز [تخصیصه بالکتاب أو [و] بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرینة القطعیّة من خبر الواحد بلا ارتیاب، لما هو الواضح من سیرة الاصحاب علی العمل بأخبار الآحاد فی قبال عمومات الکتاب الی زمن الائمّة علیهم السّلام. و احتمال أن یکون ذلک بواسطة القرینة واضح البطلان [فانّه تعویل علی ما یعلم خلافه بالضّرورة]. مع أنّه لولاه لزم الغاء الخبر بالمرّة أو ما بحکمه، ضرورة ندرة خبر لم یکن علی خلافه عموم الکتاب لو سلم وجود ما لم یکن کذلک ۸۸۱] [۱].

تخصیص عامّ کتابی به خبر واحد معتبر

اشاره

[۱]- سؤال: آیا همان‌طور که می‌توان کتاب- و عمومات قرآنی- را به وسیله کتاب، خبر متواتر و خبر محفوف به قرینه، تخصیص زد، تخصیص آن به وسیله خبر واحد معتبر هم جائز است یا نه ۸۸۲]؟

جواب: تحقیق در مسئله: خبر واحد می‌تواند مخصّص عمومات قرآنی، واقع شود زیرا سیره اصحاب و قائلین به حجّیت خبر واحد بر این قائم شده که در قبال عمومات کتاب به روایات عمل می‌نمودند و سیره مذکور از زمان ما تا زمان معصومین علیهم السّلام

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۹۶

ادامه داشته و از تقریر ائمّه «علیهم صلوات اللّه» استفاده می‌شود که اگر عمل به خبر واحد در برابر عمومات قرآنی، جائز نبود، باید اصحاب خود را از آن منع نمایند.

سؤال: آیا می‌توان گفت تمام اخبار واحدی که در برابر عمومات قرآنی بوده، قرینه قطعیّه هم همراهش بوده است؟

خیر! این مسئله، «واضح البطلان»[۸۸۳] می‌باشد.

بعلاوه اگر بگوئیم خبر واحد نمی‌تواند مخصّص عمومات قرآنی واقع شود، لازمه‌اش این است که اصلا حجّیّت خبر واحد، یک مطلب «لغو» باشد[۸۸۴]- ... لزم الغاء الخبر بالمرّة او بحکمه ۸۸۵]- زیرا در مقابل تمام اخبار آحاد- الا ما شذّ و ندر- یک عموم قرآنی هست که با آن مخالف باشد و اخبار آحاد- الا ما شذّ و ندر- در برابر عمومات کتاب، وارد شده تا تخصیصی بر آن وارد نماید و الا نیازی نبود درباره حجّیّت خبر واحد بحث کنیم، اصولا حجّیّت خبر واحد را به منظور تخصیص عمومات قرآنی لازم داریم زیرا تقریبا در برابر نود و پنج درصد از اخبار آحاد، همیشه عمومی از کتاب اللّه به صورت مخالف تحقّق دارد پس اگر ما در بحث حجّیّت خبر واحد- که سیره عقلا بر آن، قائم شده و شارع مقدّس هم آن را امضا نموده- قائل به حجّیّت آن شدیم، لازمه‌اش این است که به تبع آن، قائل شویم: خبر واحد می‌تواند مخصّص عمومات قرآنی واقع شود.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۹۷

و کون العامّ الکتابیّ قطعیّا صدورا و خبر الواحد ظنّیا سندا لا یمنع عن التّصرّف فی دلالته الغیر القطعیّة قطعا، و الا لما جاز تخصیص المتواتر به أیضا، مع أنّه جائز جزما. و السّرّ: أنّ الدّوران فی الحقیقة بین أصالة العموم و دلیل سند الخبر، مع أنّ الخبر بدلالته و سنده صالح للقرینیّة علی التّصرّف فیها، بخلافها، فانّها غیر صالحة لرفع الید عن دلیل اعتباره [۱].

ادلّه مانعین و ردّ آن

اشاره

[۱]- مصنّف رحمه اللّه دو دلیل بر جواز تخصیص عامّ کتابی به خبر واحد معتبر بیان کردند، اینک ادلّه ۸۸۶] قائلین به عدم جواز را بیان و سپس رد می‌نمایند.

دلیل اوّل:

عمومات قرآنی از نظر صدور و سند، قطعی هستند و تردیدی نداریم که آن‌ها از خداوند متعال صادر شده امّا خبر واحد به حسب کلّی و نوع ۸۸۷] از نظر صدور، «ظنّی» هست و یقین نداریم که امام علیه السّلام چنان مطلبی را بیان کرده باشند- قطع به صدور نداریم- آن‌وقت، اشکال یا سؤال ما این است که: چگونه یک روایت غیر معلوم الصّدور می‌تواند مخصّص عامّ مقطوع الصّدور واقع شود؟ البتّه قبول داریم که مخصّص، یک حجّت اقوا هست امّا درصورتی‌که اساسش محکم باشد، خبر واحد، یک امر ظنّی هست لذا نمی‌تواند در برابر یک مطلب قطعی مقاومت نماید.

ردّ دلیل اوّل:

اشاره

مصنّف رحمه اللّه تقریبا دو جواب بیان نموده‌اند.

الف: جواب نقضی:

لازمه بیان شما- مستدل- این است که خبر واحد ظنّی السّند نتواند، مخصّص خبر متواتر هم واقع شود درحالی‌که هیچ‌کس در این مناقشه ننموده که:

خبر متواتر درعین‌حال که پایه و اساسش قطعی هست، می‌تواند به وسیله خبر واحد

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۹۸

تخصیص بخورد.

ب: جواب حلّی:

خبر واحد، تعارضـی با سند قرآن ندارد بلکه در دلالت کتاب و اصالت العموم تصرّف می‌نماید البتّه دلالت قرآن، قطعی نیست چون کتاب اللّه، الفاظ مختلف و دارای ظواهر، نصوص و متشابهاتی هست و چنین نیست که دلالت آن، قطعی باشد.

خبر واحـد در دلالت و عموم، تصـرّف می‌نمایـد نه در سـند قرآن لذا اگر بنا بود با کتاب، تعارضـی پیدا کند، کلام شـما- مسـتدل- صحیح بود لکن چنین نیست.

تحقیق مطلب: هرکـدام از کتاب و خبر واحد، دارای یک سـند و یک دلالت هست، سـند کتاب، «قطعی» و از طرف معارضه، خارج است و اصـلا چیزی نمی‌توانـد بـا آن تعارض یا کسـی در آن اشـکال نمایـد. در محلّ بحث، یک طرف، اصالت العموم قرار دارد و طرف دیگر، دلیل حجّیّت و اعتبار ظهور خبر واحـد، واقع شـده و بایـد آن دو را ملاحظه نمود که آیا اصالت العموم، آن‌قدر، قدرت دارد که اصـلا دلیـل حجّیّت خبر واحـد را از بین ببرد یـا اینکه دلیـل حجّیّت خبر در اصالت العموم تصـرّف می‌نمایـد و قرینیّت پیـدا می‌کنـد بر اینکه «عموم» اراده نشـده و مسأله قرینیّت هم امر مهمّی نیست، شـما ملاحظه کرده‌ایـد در موارد متعـدّد و متکثّر به وسـیله تخصـیص، اصالت العموم از بین رفته و عام‌ها بر عمومشان باقی مانده‌اند- ما من عامّ الا و قد خصّ ۸۸۸]- پس اگر بنا باشد، اصالت العموم

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۹۹

و لا ینحصـر الدّلیل علی الخبر بالاجماع کی یقال بأنّه فیما لا یوجد علی خلافه دلالهٔ، و مع وجود الدّلالهٔ القرآنیّهٔ یسقط وجوب العمل به. کیف و قد عرفت أنّ سیرتهم مستمرّهٔ علی العمل به فی قبال العمومات الکتابیّهٔ [۱].

خطاب را رعایت نمائیم، لازمه‌اش این است که اصـلا دلیل بر حجّیّت و اعتبار ظهور خبر واحد را نادیده بگیریم امّا اگر خبر واحد را اخذ و به آن عمل نمائیم، بیش از یک تصرّف در اصالت العموم تحقّق پیدا نمی‌کند و بدیهی است که این امر مانعی ندارد.

[۱]-

دلیل دوّم ۸۸۹]:

دلیل بر حجّیّت خبر واحـد «اجماع» هست و چون اجماع، دلیل «لبی» و فاقـد اطلاق می‌باشد باید بر قدر متیقّن آن اقتصار نمود و قدر مسلّم از اجمـاع بر حجّیّت بر خبر واحـد، در موردی است که خبر واحـد با قرآن، مخالفت نداشـته باشـد[۸۹۰] امّا اگر خبر واحـد با عموم قرآنی مخالف باشـد اصـلا دلیل بر حجّیّت نـدارد درحالی‌که خبر واحـد، نیاز به دلیل بر اعتبار دارد و در خبر واحد مخصّـِص، دلیلی بر اعتبار و حجّیّت نداریم- چون اجماع، دلیلی لبی هست و ....

جواب دلیل دوّم:

دلیل ما بر حجّیّت خبر واحـد به اجماع، منحصـر نمی‌باشـد اگر به بحث حجّیّت خبر واحـد مراجعه نمائیـد، مشـخّص می‌شود که ادلّه دیگری مانند سیره عقلا بر اعتبار آن، قائم شده و اخیرا بیان کردیم که سیره اصحاب «من زماننا هذا الی زمان

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۰۰

و الاخبار الدّالّهٔ علی أنّ الاخبار المخالفـهٔ للقرآن یجب طرحها، أو ضـربها علی الجـدار، أو أنها زخرف، أو أنّها ممّا لم یقل بها الامام علیه السّـلام و ان کانت کثیرهٔ جدّا، و صریحهٔ الدّلالهٔ علی طرح المخالف، الا أنّه لا محیص عن أن یکون المراد من المخالفهٔ فی هذه الاخبـار غیر مخالفـهٔ العموم ان لم نقل [انّها] بأنّها لیست من المخالفـهٔ عرفا، کیف؟ و صـدور الاخبار المخالفـهٔ للکتاب بهـذه المخالفهٔ

منهم علیهم السّلام کثیرة جدّا [۱].

الائمّـ ۀ»، این بوده که در برابر عمومات قرآن به خبر واحـد عمل می‌کردنـد لـذا محلّی برای این تردیـد نیست که کسـی بگویـد: خبر واحدی که در برابر کتاب اللّه است دلیل بر حجّیّت ندارد.

-[۱]

دلیل سوّم ۸۹۱]:

روایـات فراوانی- بـا اختلاـف در تعبیر- داریم که مضـمونش این است: هر خبری که با قرآن، مخالف باشـد، بایـد طرح و ضـرب بر جدار نمود و آن خبر «زخرف»، «باطل» و «مما لم یقل بها الامام علیه السّلام» می‌باشد و تقریبا تمام آن روایات بر این مطلب نظر دارد که: خبر مخالف با کتاب اصلا ارتباطی به ائمّه ندارد.

آیا تخصیص عامّ قرآنی، یکی از مصادیق مخالفت با کتاب نیست و آیا دلیل مخصّص، مخالفتی با عام ندارد؟

پس نفس آن روایات، دالّ بر این است که خبر واحد نمی‌تواند مخصّ ص کتاب واقع شود- به خاطر مخالفتی که بین مخصّص و عام هست.

ردّ دلیل سوّم:

سه جواب در ردّ آن بیان می‌کنیم:

الف: مخـالفت عـام و خـاص را عرفـا و از نظر عقلا مخالفت نامگـذاری نمی‌کننـد اگر مولا امروز بگویـد «اکرم کلّ عالم» و دو روز دیگر بگوید «لا تکرم زیدا العالم»، عرف

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۰۱

نمی‌گوید مولا دو مطلب موافق و مخالف بیان کرده، اصولا مسأله تخصیص و عام ۸۹۲] از دائره مخالفت، خارج است و نباید گفت بین آن‌ها مخالفتی هست.

ب: فرضا قبول کردیم که مخالفت عام و خاص را هم مخالفت می‌نامند لکن می‌گوئیم:

اخبـاری که می‌گویـد: بایـد روایـات مخـالف را طرح نمـود، مسلّما منظـورش مخـالفت به آن کیفیّت نیست ۸۹۳] زیرا آن روایـات می‌گوید: باید خبر مخالف را طرح نمود درحالی‌که خارجا می‌دانیم روایاتی- قطعا- به‌عنوان تخصیص کتاب از ائمّه «علیهم صلوات اللّه» صـادر شـده. به عبـارت دیگر: آیا عمومات قرآن در لسان ائمّه اصـلا با خبر متواتر یا خبر محفوف به قرینه، تخصـیص نخورده؟ مسلّما چنان تخصـیصاتی واقع شـده لـذا می‌گوئیم اگر تخصـیص، عنوان مخالفت دارد و آن روایات می‌گویـد باید اخبار مخالف را طرح نمود، دیگر فرقی بین خبر مقطوع الصّدور و غیر مقطوع الصّدور وجود ندارد درحالی‌که آن روایات مسـلمی که از ائمّه «ع» در برابر عمومات قرآنی صادر شده، قابل طرح و ضرب بر جدار نیست پس چرا از خبر واحد غیر قطعی الصّدور- به‌عنوان مخالف- رفع ید نمائیم درحالی‌که مسأله مخالفت در آن گروه از اخبار هم تحقّق دارد.

اگر بگوئیـد خبر واحـد محلّ بحث، «قطعی» نیست، پاسـخ ما این است که: فعلا مسأله «قطعیّت» و «ظنّیّت» مطرح نمی‌باشـد، قطعیّت و ظنّیّت در دلیل اوّل، مطرح شد و پاسخش را هم بیان کردیم.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۰۲

مع قوّة[۸۹۴] احتمال أن یکون المراد أنّهم علیهم السّلام لا یقولون بغیر ما هو قول اللّه تبارك و تعالی واقعا و ان کان هو علی خلافه ظاهرا، شرحا لمرامه تعالی، و بیانا لمراده من کلامه، فافهم [۱].

---

[۱]- ج: شاید مقصود از مخالفت با کتاب، مخالفت با «ظواهر» قرآن نباشد بلکه ممکن است، منظور، این باشد:
مقصود از مخالفت با کتاب، مخالفت با آن مقصود و مراد واقعی خداوند متعال است و دلیل مخصّص اگر مخالفتی دارد با دلالت لفظی، مخالف است امّا با مراد و حکم واقعی پروردگار متعال مخالفت ندارد.
قوله: «فافهم». اگر مقصود از مخالفت، مخالفت با مراد واقعی پروردگار متعال باشد، ما از چه طریقی مراد حقیقی خداوند را می‌دانیم که ائمّه «ع» بفرمایند اگر خبری با مراد واقعی، مخالف بود، ضرب بر جدار نمائید.
درصورتی می‌توان مخالفت را تشخیص داد که مقصود و معیار، همان ظواهر قرآن باشد و الا-اگر مقصود، مراد واقعی هست، نمی‌توان آن را تشخیص داد و نتیجتا نمی‌دانیم، کدام خبر با مراد واقعی، مخالف است و کدام روایت مخالفتی ندارد پس بیان سوّم هم ناتمام است.
إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۰۳
و الملازمة بین جواز التّخصیص و جواز النّسخ به ممنوعة و ان کان مقتضی القاعدة جوازهما، لاختصاص النّسخ بالاجماع علی المنع. مع وضوح الفرق بتوافر الدّواعی الی ضبطه، و لذا قلّ الخلاف فی تعیین موارده، بخلاف التّخصیص [۱].

-[۱]

دلیل چهارم:

بین تخصیص و نسخ، فرقی نیست اگر خبر واحد بتواند مخصّص قرآن، واقع شود باید بتواند ناسخ آن‌هم قرار گیرد درحالی‌که اجماع، قائم شده که خبر واحد نمی‌تواند، عنوان «ناسخیّت» داشته باشد لذا از مسئله کشف می‌نمائیم، مخصّص کتاب هم نمی‌تواند واقع شود.

ردّ دلیل چهارم:

الف: طبق قاعده اوّلیّه باید خبر واحد هم بتواند ناسخ باشد امّا اجماع، بین آن دو، تفاوت، قائل شده پس نفس اجماع «فارق» است، اگر اجماع نبود، می‌گفتیم خبر واحد هم می‌تواند ناسخ باشد.
ب: اصلا بین نسخ و تخصیص، فرق هست، نسخ، حکمی را که کتاب، متضمّن آن است، از بین می‌برد لذا دواعی فراوانی بر ضبط نسخ بوده و چنانچه شما به موارد نسخ مراجعه نمائید، مشخّص می‌شود که کمتر مورد اختلاف بوده ۸۹۵]، نسخ، مسأله‌ای مضبوط و دارای حساب خاصّی هست به خلاف تخصیص که تصرّف در دلالت عام و اصالت العموم است و دواعی چندانی نبوده که مخصّصات، ضبط شود زیرا مغایرتی بین تخصیص و عام مشاهده نمی‌شده و به‌همین‌جهت، مخصّصات، کمتر ضبط شده امّا نسخ به لحاظ اهمّیّتش مضبوط است پس نباید بین تخصیص و نسخ مقایسه نمود.
إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۰۴
فصل: لا یخفی أنّ الخاصّ و العامّ المتخالفین یختلف حالهما ناسخا و مخصصا و منسوخا فیکون الخاصّ مخصّصا تارة و ناسخا مرّة، و

منسوخا أخرى، و ذلك لانّ الخاصّ ان كان مقارنا مع العامّ أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محيص عن كونه مخصّصا و بيانا له. و ان كان بعد حضوره كان ناسخا لا مخصّصا، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما اذا كان العامّ واردا لبيان الحكم الواقعىّ، و الا لكان الخاصّ أيضا مخصّصا له كما هو الحال فى غالب العمومات و الخصوصات فى الآيات و الرّوايات [۱].

تعارض عام و خاص

اشاره

[۱]- عام و خاص که ظاهرا بینشان تخالف می‌باشد[۸۹۶]، چنین نیست که همیشه در مورد آن‌ها مسأله تخصیص، مطرح باشد و خاص در هر شرایطی عنوان مخصصیت پیدا کند بلکه به اعتبار موارد و اختلاف شرائط تفاوت می‌کند گاهی عنوان مخصّصیّت ۸۹۷]، زمانی عنوان ناسخیّت و گاهی عنوان منسوخیّت دارد.

سؤال: در چه مواردی تخصیص تحقّق پیدا می‌کند؟

جواب: ۱- اگر خاص و عام «مقارنا» بیان شوند[۸۹۸].

۲- ابتدا عام بیان شود لکن خاص، قبل از فرا رسیدن زمان عمل به عام

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۰۵

بیان شود[۸۹۹] فرضا مولا روز دوشنبه به عبدش بگوید «اکرم کلّ عالم یوم الجمعة» اما روز چهارشنبه بگوید «لا تکرم زیدا العالم».

۳- در فرض سوّم گرچه وقت عمل به عام رسیده باشد، عنوان مخصّصیّت مطرح است و موردش همان مخصّصاتی می‌باشد که در فقه، محلّ ابتلاء ما هست مثلا عامّی در قرآن، وارد شده امّا مخصّص آن فرضا در کلام امام یازدهم علیه السّلام- با بیش از دویست سال فاصله- بیان شده یا مثلا عامّی در کلام رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم وارد شده امّا مخصّص آن ضمن کلام امام صادق علیه السّلام بیان شده که فقها با تمام آن‌ها به‌عنوان مخصّص برخورد نموده‌اند.

سؤال: آیا در موارد مذکور، وقت عمل به عام، فرا نرسیده و آن مخصّصات، قبل از حضور زمان عمل به عام، صادر شده یا اینکه بعد از حضور وقت عمل به عام بیان شده؟

جواب: آن مخصّصات، مربوط به بعد از حضور وقت عمل به عامّ است امّا درعین حال مانعی ندارد با آن‌ها معامله تخصیص نمود زیرا: آن عام ۹۰۰] برای بیان حکم واقعی وارد نشده ۹۰۱] و الا اگر عام از حین وقوعش بیانگر حکم واقعی و بنا باشد مخصّص آن فرضا صد سال، بعد بیان شود، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت و عقلا قبیح است لذا می‌گوئیم عموماتی که مخصّصات آن‌ها به نحو مذکور است در مقام بیان حکم واقعی نبوده.

جمع‌بندی: اگر بنا باشد در موردی قائل به تخصیص شویم باید یکی از این شروط محقّق باشد: الف: مخصّص با عام «مقارنا» وارد شده باشد. ب: اگر مخصّص با عام، مقارن نیست، قبل از حضور وقت عمل به عام بیان شده باشد. ج: اگر مخصّص، بعد از حضور وقت عمل به عام وارد شده، آن عام، بیانگر حکم واقعی نباشد و الا نمی‌توان بین

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۰۶

و ان كان العامّ واردا بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فكما يحتمل أن يكون الخاصّ مخصّصا للعامّ يحتمل أن يكون العامّ ناسخا له، و ان كان الاظهر أن يكون الخاصّ مخصّصا، لكثرة التّخصيص حتّى اشتهر «ما من عامّ الا و قد خصّ» مع قلّة النّسخ فى الاحكام جدّا، و بذلك يصير ظهور الخاصّ فى الدّوام و لو كان بالاطلاق أقوى من ظهور العامّ و لو كان بالوضع كما لا يخفى [۱].

این دو مطلب جمع نمود که: عام، مبیّن، حکم واقعی باشد، زمان عمل به آن‌هم گذشته باشد و درعین‌حال، مخصّص که عنوان «مبیّن» دارد، بعد از وقت حاجت صادر شده باشد.

سؤال: در چه مورد یا مواردی عنوان «ناسخ» تحقّق پیدا می‌کند؟

جواب: از بیان ما مشخّص شد که اگر عامّی در مقام بیان حکم واقعی باشد، زمان عمل به آن‌هم فرا رسیده و خاصّی بعد از وقت عمل به عام وارد شده در این صورت، آن خاص نمی‌تواند عنوان مبیّن داشته باشد بلکه حتما باید عنوان ناسخیّت پیدا کند یعنی: حکم عام تاکنون ثابت بوده امّا از این به بعد، آن حکم فرضا در مورد «زید» دوام و استمرار ندارد پس زید در وقت عمل، مراد مولا بوده و حکم عام برآن جریان داشته امّا بعد از ورود دلیل ناسخ از حکم عام، خارج است و خروجش به‌عنوان نسخ است نه تخصیص. پس عنوان ناسخیّت، دارای دو شرط است:

۱- عام ر مقام بیان حکم واقعی باشد. ۲- وقت عمل به عام هم فرا رسیده و گذشته باشد[۹۰۲].

[۱]- تذکّر: در فروض قبل که مسأله تخصیص، مطرح بود، دلیل خاص یا با عام «مقارن» بود یا «متأخّر» از آن. اکنون به بیان فرض دیگری می‌پردازیم که دلیل خاص،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۰۷

«قبل» از دلیل عام، وارد شده.

سؤال: اگر مولا ـ ابتدا، خاصّی را به نحو «لا ـ تکرم زیدا العالم» بیان کرد لکن چند روز بعد، عامّی را به نحو «اکرم کلّ عالم» بیان نمود، حکم مسئله چیست؟

الف: اگر فرضا مولا روز شنبه فرموده: «لا تکرم زیدا العالم یوم الجمعهٔ» و روز دوشنبه گفته: «اکرم کلّ عالم یوم الجمعهٔ» یعنی: هنوز وقت عمل به خاص نرسیده، دستور عمومی او صادر شده در این صورت هم مسلّما مسأله تخصیص، مطرح است و لزومی ندارد، دلیل مخصّص، بعد از دلیل عام یا مقارن با عام وارد شود بلکه اگر قبل از عام هم- به نحو مذکور- وارد شود، عنوان مخصّصیّت دارد و لذا ما در تخصیصات روایات، نسبت به عمومات، این مسئله را ملاحظه نمی‌کنیم که آیا مخصّص قبلا وارد شده یا بعدا.

ب: اشکال در این فرض است که: اگر ابتدا دلیل خاص، وارد شود، وقت عمل به آن‌هم بگذرد سپس دلیل عامّی وارد شود، حکمش چیست؟

دو احتمال، مطرح است: ۱- «خاص»، دارای عنوان مخصّصیّت است زیرا مانعی برای مخصّصیّت آن وجود ندارد، اگر بگوئید تأخیر بیان از وقت حاجت، جائز نیست، می‌گوئیم بیان «قبلا» واقع شده و زمان عمل به «خاص» قبلا بوده- نه وقت عمل به عام.

دلیل مخصّصی، وارد شده، وقت عمل به آن‌هم حاضر شده سپس عامّی از ناحیه مولا صادر شده لذا می‌گوئیم مانعی ندارد که دلیل خاص، مخصّص عام باشد و مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت نیست زیرا منظور از وقت حاجت، زمان حاجت به عام است نه وقت حاجت عمل به خاص.

۲: دلیل عام، ناسخ دلیل خاص است زیرا همان‌طور که شرائط تخصیص در دلیل مخصّص تحقّق دارد، شرائط نسخ هم در دلیل عام، موجود است و مانعی ندارد «عام» عنوان ناسخیّت پیدا کند، حکمی قبلا بیان شده، وقت عمل به آن‌هم حاضر شده سپس دلیل عام برخلاف آن حکم دلالت می‌کند لذا می‌گوئیم در دلیل عام، شرائط ناسخیّت،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۰۸

هذا فیما علم تاریخهما. و أمّا لو جهل و تردّد بین أن یکون الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ و قبل حضوره فالوجه هو الرّجوع الی الاصول العملیّهٔ. و کثرهٔ التّخصیص و ندرهٔ النّسخ هاهنا و ان کانا یوجبان الظّنّ بالتّخصیص أیضا، و أنّه واجد لشرطه الحاقا له

بالغـالب، الا أنّه لا دلیل علی اعتباره، و انّما یوجبان الحمل علیه فیما اذا ورد العام بعـد حضور وقت العمل بالخاصّ، لصـیرورهٔ الخاصّ بذلک فی الدّوام أظهر من العامّ، کما أشیر الیه، فتدبّر جیّدا [۱].

محقّق است.

سؤال: کدام یک از آن دو احتمال «اظهر» است؟

جواب: از طرفی گفته‌اند «ما من عامّ الّا و قد خصّ» و از طرفی این مسئله در باب احکام شهرت دارد که: نسخ «نادر» و «قلیل التّحقق» است لذا ندرت نسخ و شـهرت تخصـیص، سـبب می‌شود که جانب تخصیص را اختیار نمائیم و نتیجتا بگوئیم: «ظهور دلیل خاص در استمرار حکم ۹۰۳] بر عموم عـام ۹۰۴]، مقـدّم است» گرچه ظهور خـاص در دوام «بالاطلاـق» و ظهور عام در عموم «بالوضع» باشـد زیرا پشـتوانه ظهور خاص- ما من عامّ الّا و قد خصّ- مستحکم است ۹۰۵] و پشـتوانه ظهور عام در عموم، مسأله نسخ است که نسخ، نادر و «قلیل التّحقق» می‌باشد لذا چون پشتوانه «احدهما» ضعیف و دیگری قوی هست جانب مخصّصیّت را ترجیح می‌دهیم.

[۱]- فرض دیگری، مطرح است که ابتداء به نظر می‌رسد شبیه صورت قبل باشد که:

فرضـا اوّل، دلیـل عـام و سـپس دلیل خاصّ، وارد شـده لکن مردّد هستیم که آیا دلیل خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام بوده تا عنوان مخصّصـیّت داشته باشد یا بعد از حضور وقت عمل به عام بوده تا عنوان ناسخیّت داشته باشد به عبارت دیگر: اگر دلیل خاص به

حسب واقع، قبـل از حضور وقت عمل به عام باشـد حتما مخصِّـص و مبیّن است و اگر بعـد از حضور وقت عمل به عام باشـد مسـلّما ناسخ است لکن چون قبلیّت و بعدیّت آن را نمی‌دانیم، بین نسخ و تخصیص، مردّد هستیم.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: شاید ابتدا به ذهن انسان خطور کند که حکم این فرض هم مانند صورت قبل است یعنی: جانب تخصیص را ترجیح می‌دهیم لکن مصـنّف رحمه اللّه فرموده‌اند در فرض مذکور نه تخصیص، دارای ترجیح است و نه نسخ و باید از هر دو دلیل لفظی، رفع ید و به اصول عملیّه رجوع نمود.

سؤال: فرق فرض مذکور با فرض قبل چیست که آنجا به خاطر شـهرت تخصیص و ندرت نسخ، جانب تخصیص را ترجیح دادید امّا در محلّ بحث می‌گوئید هیچ‌یک بر دیگری ترجیحی ندارد؟

جواب: اگر در محلّ بحث، بنا را بر تخصـیص بگذارید و از شـما علّت آن را سؤال کنند و بگوئید به خاطر شـهرت تخصیص، آن را ترجیح دادیم ۹۰۶]، اشـکال یـا سؤال ما این است که: آیا شـهرت تخصـیص، سـبب می‌شود شـما «یقین» حاصل نمائیـد که در محلّ بحث، تخصیص، مطرح است یا اینکه شهرت تخصیص، مفید «ظن» می‌باشد.

مسلّما یقین ندارید و صرفا مظنّه‌ای نسبت به آن دارید و لکن دلیلی بر حجّیّت آن ظن، قائم نشده.

اشکال: آیا در فرض قبل، دلیلی بر حجّیّت «ما من عامّ الّا و قد خصّ» داشتید؟

ثمّ انّ تعیّن الخـاصّ ۹۰۷] للتّخصـیص اذا ورد قبـل حضور وقت العمـل بالعـامّ، أو ورد العامّ قبل حضور وقت العمل به انّما یکون مبنیا علی عدم جواز النّسخ قبل حضور وقت العمل، و الا فلا یتعیّن له، بل یدور بین کونه مخصّصا و ناسخا فی الاوّل، و مخصّصا و منسوخا فی الثّانی، الا أنّ الاظهر کونه مخصّصا [مع ذلک و ان کان ظهور العامّ فی

جواب: در فرض قبل هم ما به آن تمسّک ننمودیم بلکه اشتهار تخصیص، سبب تقویت ظهور خاص می‌شد[۹۰۸] و نفس ظهور، دلیل بر حجّیّت دارد امّا در محلّ بحث با چه چیزی مواجه هستیم که «ما من عامّ الا و قد خصّ» آن را تقویت نماید؟

فقط مردّد هستیم که آیا به حسب واقع، تخصیص، مطرح است یا نسخ، اگر بنا باشد جنبه مخصّصیّت را اخذ نمائیم تنها دلیل ما «ما من عامّ الّا و قد خصّ» هست که حجّیّتی ندارد و افاده یقین نمی‌نماید بلکه مفید ظن می‌باشد و دلیلی بر حجّیّتش قائم نشده و چنانچه «ظن»، دلیلی بر حجّیّت نداشته باشد، محکوم به حکم شک است.

خلاصه: در فرض قبل «ما من عامّ الّا و قد خصّ» اثرش این بود که ظهور خاص را در اطلاق تقویت می‌کرد و ما به ظهور اعتماد نموده و جانب تخصیص را ترجیح دادیم امّا در محلّ بحث، شیء مطرح نیست تا آن را تقویت نماید بلکه باید به خودش اتکا نمود که آن‌هم قابلیّت اتّکا ندارد لذا می‌گوئیم در محلّ بحث، هیچ‌گونه ترجیحی وجود ندارد و باید از عنوان مخصّصیّت و ناسخیّت، صرف‌نظر و به اصول عملیّه رجوع نمود.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۱۱

عموم الافراد أقوی من ظهور الخاصّ فی الخصوص، لما أشیر الیه من تعارف التّخصیص و شیوعه، و ندرة النّسخ جدّا فی الاحکام [۱].

و لا بأس بصرف [عنان الکلام الی ما هو نخبة القول فی النّسخ، فاعلم: أنّ النّسخ و ان کان رفع الحکم الثّابت اثباتا، الا أنّه فی الحقیقة دفع الحکم ثبوتا، و انّما اقتضت الحکمة اظهار دوام الحکم و استمراره أو أصل انشائه و اقراره، مع أنه بحسب الواقع لیس له قرار، أو لیس له دوام و استمرار[۹۰۹]، و ذلک لانّ النّبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلم الصّادع للشرع ربما

---

[۱]- گفتیم: «خاص» در دو صورت، در مخصّصیّت متعیّن می‌باشد:

۱- خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد.

۲- عام، قبل از حضور زمان عمل به خاص، وارد شده باشد.

تذکّر: حتمیّت و تعیّن «خاص» در مخصّصیّت در موارد مذکور، مبنی بر این است:

همان‌طور که در تخصیص «قبلیّت»[۹۱۰] شرط است در نسخ هم «بعدیّت» معتبر است- ای عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل.

یادآوری: اگر کسی بگوید در نسخ، بعدیّت، شرط نیست ۹۱۱] نتیجتا نسبت به خاصّی که قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده، همان‌طور که احتمال مخصّصیّت جریان دارد، احتمال ناسخیّت هم جاری می‌باشد[۹۱۲]- زیرا در تخصیص «قبلیّت» شرط

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۱۲

یلهم أو یوحی الیه أن یظهر الحکم أو استمراره مع اطّلاعه علی حقیقة الحال، و أنّه ینسخ فی الاستقبال، أو مع اطّلاعه علی ذلک، لعدم احاطته بتمام ما جری فی علمه تبارک و تعالی، و من هذا القبیل لعلّه یکون أمر إبراهیم بذبح اسماعیل [۱].

است امّا در نسخ که «بعدیّت» معتبر نیست.

سؤال: کدام‌یک از آن دو احتمال «اظهر» است؟

جواب: همان‌طور که قبلا به نحو مشروح بیان کردیم، ندرت نسخ و شهرت تخصیص، سبب می‌شود جانب تخصیص را اختیار نمائیم گرچه ظهور عام در عموم افرادی از ظهور خاص- در خصوص- اقوا باشد[۹۱۳].

«نسخ»

[۱]- چون در بحث قبل گفتیم: گاهی امر، دائر بین نسخ و تخصیص می‌شود لذا به این مناسبت، مقداری هم درباره نسخ بحث می‌کنیم- قبلا به ترجمه و توضیح مختصری درباره متن کتاب می‌پردازیم ۹۱۴].

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۱۳

تذکّر: قبلا- گفتیم: مخصّص، هیچ‌گونه تعارضی با دلیل عام ندارد بلکه دلیل مخصّص، نسبت به عام، دارای عنوان شارحیّت و مفسّریّت است و لذا در مقام جعل قانون، این مسئله، متداول است که قانونی را به نحو عموم جعل می‌کنند سپس به‌عنوان تخصیص و تبصره، مواردی را از آن اخراج می‌نمایند بدون اینکه عنوان معارضه‌ای بین عام و مخصّص، مطرح باشد لکن در باب نسخ، این مسئله، مطرح شده که: در باب احکام شرعیّه، چگونه نسخ، امکان‌پذیر است- معقول نیست که نسخ تحقّق پیدا کند- لذا ادلّه‌ای بر عدم معقولیّت نسخ ذکر شده که مصنف، مهم‌ترین آن را در ضمن کلامشان بیان نمودند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

تغیّر اراده در «ممکنات»- مانند انسان- به خاطر عدم احاطه علمی و جهات دیگر امکان دارد یعنی: ممکن است یک فعل با تمام خصوصیّاتش در برهه‌ای از زمان، متعلّق اراده و طلب واقع شود و همان فعل با تمام ویژگی‌هایش متعلّق اراده واقع نشود پس در «ممکنات» تغیّر اراده با حفظ خصوصیّات و تمام جهات فعل، ممکن است امّا درباره خداوند متعال، تغیّر اراده، یک امر محال و ممتنع است زیرا: فرض کنید فعلی تا مدّتی

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۱۴

مأمور به بوده سپس همان فعل، منهی عنه واقع شده ۹۱۵]. در این صورت، سؤالی مطرح می‌شود که: به حسب واقع در آن فعل که دو جهت نبوده، یا مصلحت تام داشته یا واجد مفسده کامل بوده، اگر دارای مصلحت بوده پس معنای نسخ و نهی بعدی چیست و اگر واجد مفسده بوده پس آن امر قبلی چه بوده؟

به عبارت دیگر: مستشکل می‌گوید، درباره خداوند متعال نمی‌توان تصوّر نمود که:

اراده او به استناد مصلحت واقعی فعل و عدم مصلحت واقعی فعل، تغیّرپذیر باشد، فعل با مصلحت، زمانی منهی عنه بشود و فعل بدون مصلحت- و بلکه با مفسده- مأمور به، بشود[۹۱۶]، این یک امر ممتنعی هست و نتیجتا نسخ در احکام شرعیّه، ممتنع می‌باشد.

مصنّف رحمه اللّه: شما- مستدل- در باب نسخ به ظاهر و مقام «اثبات» توجّه نمودید درحالی‌که نسخ به مقام «ثبوت» مربوط است و با تقریبی که اکنون بیان می‌کنیم، هیچ اشکال و امتناعی در آن تصوّر نمی‌شود.

بیان ذلک: در همان فرض و مثال شما که شیء یا فعلی مأمور به است و سپس منهی عنه واقع می‌شود[۹۱۷]، حقیقت امر، این است که: آن فعل «واقعا» تابع حکم دوّم است یعنی به حسب واقع، دارای مفسده کامل هست و هیچ‌گونه مصلحتی در آن نبوده و همان مفسده، باعث نهی از آن شده.

سؤال: چرا آن فعل را در برهه‌ای از زمان، مأمور به قرار دادند؟

جواب: علّتش وجود مصلحت در آن نبوده بلکه در اظهار امر- در عنوان «مأمور به» بودن- مصلحت وجود داشته، اگر در موردی «امری» تحقّق پیدا کرد، همیشه دالّ بر این نیست که مصلحتی در نفس آن فعل وجود دارد بلکه گاهی وجود امر به خاطر رعایت

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۱۵

مصلحتی در نفس امر است یعنی: «نفس مأمور به» بودن به حسب ظاهر، دارای مصلحت و حکمت است- نه به جهت اینکه مصلحت کاملی در فعل تحقق داشته باشد.

قوله: «... و من هذا القبیل لعله ۹۱۸] یکون امر ابراهیم بذبح اسماعیل».

مثلا داستان حضرت ابراهیم علیه السّلام در مورد ذبح اسماعیل علیه السّلام کأنّ حقیقتش این است: بعد از امر خداوند متعال به ذبح اسماعیل شاید ابتداء چنین تصوّر می‌شده که مصلحتی در نفس ذبح و مذبوحیّت اسماعیل تحقّق دارد لکن بعد از آنکه نهی، صادر

شد، کشف می‌کنیم نفس امر به ذبح، دارای مصلحت بوده و چه‌بسا لازم نبوده که حتی حضرت ابراهیم علیه السّلام از ابتدا نسبت به آن قضیّه، آگاه باشد زیرا قبول داریم که انبیا دارای مقام رفیعی هستند امّا چنین نیست که احاطه علمی آن‌ها مانند خداوند متعال باشد، مسلّما علومی هست که مختصّ ذات حق می‌باشد و هیچ‌کس را برآن مطلع ننموده، ممکن است در مسأله ذبح اسماعیل، چنین بوده که حضرت ابراهیم علیه السّلام هم واقعا پنداشته، امری از ناحیه خداوند، متوجّه او هست و مصلحتی در آن مأمور به، محقّق می‌باشد، در این صورت اگر ابراهیم علیه السّلام نسبت به آن مسئله آگاهی نداشته باشد، جهلش مقام کمال او را تثبیت می‌کند زیرا اگر او می‌دانست بعد از لحظاتی آن امر، منتفی و حکم خداوند متعال نسخ می‌شود و ذبح اسماعیل علیه السّلام تحقّق پیدا نمی‌کند، باتوجّه به سرانجام داستان نمی‌توانستیم آن مقام تسلیم ابراهیم را نزد خداوند- و تسلیم اسماعیل را برای انجام فرمان الهی- احراز نمائیم ۹۱۹].

به عبارت دیگر: مقام تسلیم که یکی از مقامات رفیع انبیا و اولیا هست در این مورد با

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۱۶

و حیث عرفت أنّ النّسخ بحسب الحقیقة یکون دفعا و ان کان بحسب الظّاهر رفعا، فلا بأس به مطلقا و لو کان قبل حضور وقت العمل، لعدم ۹۲۰] لزوم البداء المحال فی حقّه تبارک و تعالی بالمعنی المستلزم لتغیر ارادته تعالی مع اتّحاد الفعل ذاتا و جهة، و الا لزم امتناع النسخ، أو الحکم المنسوخ، فانّ الفعل ان کان مشتملا علی مصلحة موجبة للامر به امتنع النّهی عنه، و الا امتنع الامر به، و ذلک ۹۲۱] لانّ الفعل أو دوامه لم یکن متعلّقا

جهل به عاقبت قضیّه تصور می‌شود پس به حسب واقع، مطلب چنین است که: مصلحتی ۹۲۲] در نفس امر و انشاء آن بوده بدون اینکه در مأمور به- و مذبوحیّت- کمترین مصلحتی باشد بلکه تمامش مفسده بوده ۹۲۳] پس اگر به حسب واقع، مسئله را ملاحظه نمائیم، هیچ‌گونه تغیّر و تبدّل اراده در باب نسخ، حاصل نمی‌شود یعنی: در ظاهر، تغیّر و تبدّل اراده هست امّا واقعا چنین نیست- «واقع»، تابع ناسخ است، «منسوخ»، تابع مصلحت در «اظهار»

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۱۷

لارادته، فلا یستلزم نسخ أمره بالنّهی تغییر ارادته، و لم یکن الامر بالفعل من جهة کونه مشتملا علی مصلحة، و انّما کان انشاء الامر به أو اظهار دوامه عن حکمة و مصلحة [۱].

و أمّا البداء فی التّکوینیّات بغیر ذاک المعنی، فهو مما دلّ علیه الرّوایات المتواترات کما لا یخفی، و مجمله: أنّ اللّه تبارک و تعالی اذا تعلّقت مشیّته تعالی باظهار ثبوت ما یمحوه، لحکمة داعیة الی اظهاره ألهم أو أوحی الی نبیّه أو ولیّه أن یخبر به، مع علمه بأنه یمحوه، أو مع عدم علمه به، لما أشیر الیه من عدم الاحاطة بتمام ما جری فی علمه، و انّما یخبر به، لانّه حال الوحی أو الالهام لارتقاء نفسه الزّکیّة، و اتّصالها بعالم لوح المحو و الاثبات اطّلع علی ثبوته، و لم یطّلع علی کونه معلّقا علی أمر غیر واقع، أو عدم الموانع، قال اللّه تبارک و تعالی: یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ الآیة.

نعم من شملته العنایة الالهیّة، و اتّصلت نفسه الزّکیّة بعالم اللوح المحفوظ الذی هو من أعظم العوالم الربوبیّة و هو أمّ الکتاب یکشف [ینکشف عنده الواقعیّات علی ما هی علیها، کما ربما یتّفق لخاتم الانبیاء، و لبعض الاوصیاء کان عارفا علی الکائنات کما کانت و تکون. نعم مع ذلک ربما یوحی الیه حکم من الاحکام تارة بما یکون ظاهرا فی

است. اظهار اصل ثبوت حکم یا اظهار دوام حکم.

[۱]- باتوجّه به بیان ۹۲۴] ما مشخّص شد که: لازم نیست نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد بلکه ممکن است قبل از حضور وقت

عمل باشد یعنی: امکان دارد مصلحتی اقتضا نماید که حکمی اظهار و ابراز شود امّا قبل از اینکه وقت عمل، فرارسد، آن حکم را نسخ نمایند و حکم واقعی که تابع مصلحت و مفسده در متعلّق باشد، تحقّق پیدا کند.- و

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۱۸

الاستمرار و الدّوام، مع أنّه فی الواقع له غایهٔ و أمد یعیّنها بخطاب آخر، و أخری بما یکون ظاهرا فی الجدّ، مع أنّه لا یکون واقعا بجدّ، بل لمجرّد الابتلاء و الاختبار. کما أنّه یؤمر وحیا أو الهاما بالاخبار بوقوع عذاب أو غیره ممّا لا یقع، لاجل حکمهٔ فی هذا الاخبار أو ذاک الاظهار، فبدا له تعالی بمعنی أنّه یظهر ما أمر نبیّه أو ولیّه بعدم اظهاره أولا[۹۲۵]، و یبدی ما خفی ثانیا[۹۲۶] [۱].

در هیچ‌یک از دو صورتش تغیر اراده محقّق نمی‌شود.

«بداء»

[۱]- در تکوینیات- نه احکام شرعیّه- از نسخ به «بدا» تعبیر می‌کنند.

لغتا ظهور بعد از خفا را «بدا» گویند[۹۲۷].

کلمه «بدا» در تکوینیّات کثیرا استعمال می‌شود، در مواردی که به حسب تکوین بنا بوده امری واقع شود و چیزی تحقّق پیدا کند امّا بعدا محقّق نشده از آن به بدا تعبیر می‌نمایند مانند قضیّه عذاب در جریان قوم حضرت یونس علیه السّلام که او به مردم اخطار نمود، عذاب الهی با فلان خصوصیّات بر شما نازل می‌شود امّا در وقت موعود،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۱۹

عذابی نازل نشد لذا آن پیامبر، ناراحت شد[۹۲۸]، به کشتی پناه برد و[۹۲۹] ...

عذاب، یک امر تکوینی است، گاهی پیغمبری مأمور می‌شود نسبت به عذاب الهی اخبار نماید امّا در موعد مقرّر، عذابی واقع نمی‌شود در این صورت کلمه «بدا» را استعمال می‌نمایند.

تحقیق در مسئله ۹۳۰]: بدا- در تکوینیات- مانند نسخ در احکام شرعیّه به این کیفیّت است که:

گاهی مشیّت الهی بر این تعلّق می‌گیرد: مطلبی را که او می‌داند در آینده محو خواهد شد به صورت الهام یا وحی به پیامبری ابلاغ نماید که او هم ثبوت آن مطلب را به امّت خود «اخبار»[۹۳۱] یا «اظهار»[۹۳۲] نماید مانند اخبار به تحقّق عذاب الهی در داستان یونس علیه السّلام ۹۳۳].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۲۰

لازم به تذکّر است که در آن اخبار یا اظهار، مصلحت و حکمتی وجود دارد و «واقع» تابع عدم تحقّق آن شیء است.

مصنّف رحمه اللّه برای توضیح مطلب فرموده‌اند: از آیات شریفه استفاده می‌کنیم که خداوند متعال، عوالم متعدّدی دارد که درجات آن عوالم هم مختلف است:

الف: یکی عالم «محو و اثبات» است که از صدر آیه شریفه «یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ»[۹۳۴] استفاده می‌شود، خداوند متعال، هرچه را اراده نماید، محو و هرچه را بخواهد اثبات می‌کند از عالم مذکور به عالم محو و اثبات تعبیر می‌نمائیم.

ب: از عالم دیگری- که از اعظم عوالم ربوبی است- به عالم «لوح محفوظ» تعبیر می‌نمائیم و به نظر مصنف رحمه اللّه کلمه «أُمُّ الْکِتابِ» که در ذیل آیه آمده، ناظر به همان عالم لوح محفوظ است.

تفاوت آن دو عالم، طبق بیان مصنّف رحمه اللّه این است که: تمام حوادث با جمیع

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۲۱

خصوصیّات در عالم لوح محفوظ، ثابت است بدون اینکه تعلیق یا ابهامی در آن باشد.

امّا عالم محو و اثبات: کأنّ بیانگر حوادث می‌باشد امّا نه با تمام خصوصیّات، فرضا مسأله عذاب قوم حضرت یونس علیه السّلام را بیان می‌کند امّا بیانگر این مسئله نیست که آن عذاب در صورتی است که قوم یونس، توبه و انابه ننمایند و اگر توبه کردند، عذاب الهی منتفی می‌شود.

اگر نفس زکیّه پیامبری فقط به عالم محو و اثبات، متّصل شود چه‌بسا او هم به حسب اعتقاد خودش تخیّل نماید، عذاب الهی واقع می‌شود همان‌طور که از ناراحتی حضرت یونس- اذ ذهب مغاضبا ...- چنان استفاده‌ای می‌شود که او عذاب را حتمی و محقّق می‌دانسته و به نظرش هیچ‌گونه تعلیق و اشتراطی در عذاب نبوده امّا بعد از آنکه عذاب الهی واقع نشد، حالت غضب و ناراحتی برایش پیدا شد. نتیجتا اگر نبی یا وصیّی با آن عالم ارتباط پیدا کند- که نوعا انبیا با آن عالم، مرتبط بودند- آنچه را که مشاهده نمودند در ذهنشان- کأنّ- به صورت حتمی نمایان می‌شود امّا اگر پیامبری مقام بالاتری داشت [۹۳۵] و نفسش با عالم لوح محفوظ، اتّصال پیدا کرد- کما ربما یتّفق لخاتم الانبیاء و لبعض الاوصیاء- تمام واقعیات را- کما هی- ملاحظه می‌کند[۹۳۶] و ابهام و تعلیقی در حوادث

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۲۲

و انّما نسب الیه تعالی البداء مع أنّه فی الحقیقة الابداء، لکمال شباهة إبدائه تعالی کذلک بالبداء فی غیره. و فیما ذکرنا کفایة فیما هو المهمّ فی باب النّسخ، و لا داعی الی ذکر تمام ما ذکروه فی ذاک الباب، کما لا یخفی علی أولی الالباب [۱].

و تکوینیّات به نظرش نمی‌رسد امّا درعین‌حال اگر او از آن عالم، مطّلع شد، لزومی ندارد تمام خصوصیّات را نقل نماید[۹۳۷] زیرا همان پیامبری که از عالم لوح محفوظ، مطّلع شده گاهی به واسطه الهام یا وحی، فرمانی را اخذ می‌نماید که باید یک قسمت از آن بیان شود فرضا باید مسأله عذاب گفته شود امّا مصلحت اقتضا نمی‌کند که تعلیق و شرح آن‌هم اخبار شود نتیجتا اطّلاع از آن عالم، یک مطلب است و اخبار یا اظهارش مسأله دیگری است- اخبار یا اظهار، تابع مصلحت در نفس اخبار یا اظهار است.

جمع‌بندی: «بدا» در تکوینیّات، مانند «نسخ» در شرعیّات می‌باشد و اساسش بر این است که: واقع و حقیقت، تابع دلیل ناسخ و امر بعدی می‌باشد نتیجتا امری که قبلا واقع شده چه بیان حکم باشد چه اخبار به یک امر تکوینی، در نفس آن اخبار یا اظهار، مصلحت است بدون اینکه واقعیّت و حقیقت به جریان قبل، ارتباط پیدا کند.

[۱]- سؤال: چرا در مورد خداوند متعال، کلمه «بدا» استعمال می‌شود درحالی‌که باید کلمه «ابداء» به‌معنای اظهار را استعمال نمود؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۲۳

ثمّ لا یخفی ثبوت الثّمرة بین التّخصیص و النّسخ، ضرورة أنّه علی التّخصیص یبنی علی خروج الخاصّ عن حکم العامّ رأسا، و علی النّسخ علی ارتفاع حکمه عنه من حینه فیما دار الامر بینهما فی المخصص.

و اما اذا دار بینهما فی الخاصّ و العامّ، فالخاصّ علی التّخصیص غیر محکوم بحکم العام أصلا، و علی النّسخ کان محکوما به من حین صدور دلیله، کما لا یخفی [۱].

جواب: «لکمال شباهة ابدائه تعالی کذلک بالبداء فی غیره».

تذکّر: اسناد کلمه «بدا» به خداوند متعال با اسناد آن به افراد، متفاوت است.

گاهی انسان می‌گوید: ابتدا، مصمّم بودم، فلان کار را انجام دهم سپس برایم مشخّص شد[۹۳۸] که آن کار، صلاح نیست لذا از انجام آن منصرف شدم، یعنی ابتدا مسئله برای من مخفی بود امّا بعدا برایم ظاهر شد.

وقتی کلمه «بدا» را در مورد ذات حضرت حق استعمال می‌نمائیم، نباید از آن به ظهور و خفا تعبیر و ترجمه نمود بلکه باید به «اخفا» و «اظهار» ترجمه و تعبیر نمود- «فبدا له» ای: «فاظهره»- یعنی: خداوند متعال، مطلبی را که بنا بر مصلحتی از ما مخفی کرده بود به واسطه دلیل ناسخ- یا جریان بعد- اظهار نمود پس در «ما نحن فیه» اخفا و اظهار، مطرح است نه ظهور و خفا[۹۳۹].

ثمره بین نسخ و تخصیص

[۱]- اخیرا- در بحث تعارض عامّ و خاص- مواردی را بیان کردیم که امر، دائر بین تخصیص و نسخ بود، اکنون باید ملاحظه نمود که چه ثمره‌ای بین نسخ و تخصیص، مطرح است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۲۴

۱- اگر ابتدا عام و سپس خاص- قبل از حضور وقت عمل- وارد شود[۹۴۰]، آن «خاص» بین نسخ و تخصیص، مردّد است و ثمره‌اش این است که:

الف: اگر «خاص» عنوان مخصصیت داشته باشد، معلوم می‌شود که فرضا زید از ابتدا تحت عام و «اکرم العلماء» نبوده زیرا خاص، دارای عنوان مبیّنیّت هست و می‌گوید از ابتدا «زید» مراد جدّی مولا نبوده.

ب: اگر «خاص» عنوان ناسخیّت داشته باشد، معنایش این است که فرضا زید تاکنون «صورتا» واجب الاکرام بوده امّا از اکنون ۹۴۱] وجوب اکرامش مرتفع و منتفی می‌شود.

۲- اگر ابتدا خاص و سپس عامی وارد شد، مثلا ابتدا مولا فرموده: «لا تکرم زیدا العالم» سپس گفته «اکرم العلماء»، در این صورت، امر، دائر بین این است که: خاصّ قبلی، مخصّص عام باشد یا اینکه عامّ بعدی، ناسخ خاصّ قبلی باشد یعنی: عنوان مخصّصیّت و ناسخیّت در هر دو طرف، مطرح است به عبارت دیگر: اگر عنوان مخصّصیّت، مطرح باشد، مربوط به «لا- تکرم زیدا» است و اگر عنوان ناسخیّت مطرح باشد، مربوط به عام است- چون عام از خاص، متأخّر است.

ثمره بین نسخ و تخصیص هم این است که: اگر خاص، مخصّص «اکرم العلماء» باشد، معنایش این است که زید از ابتدا، وجوب اکرام نداشته، اکنون هم که عام، وارد شده، واجب الاکرام نیست بعدا هم وجوب اکرام ندارد.

اما اگر مسأله ناسخیّت، مطرح باشد، ثمره‌اش این است که: زید تاکنون واجب الاکرام نبوده، فعلا- از زمان صدور دلیل ناسخ- او هم مانند سائر علما، واجب الاکرام است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۲۵

المقصد الخامس: فی المطلق و المقیّد و المجمل و المبیّن

فصل: عرّف المطلق بأنّه ما دلّ علی شائع فی جنسه و قد أشکل علیه بعض الاعلام بعدم الاطّراد و [أو] الانعکاس، و أطال الکلام فی النّقض و الابرام، و قد نبّهنا فی غیر مقام علی أنّ مثله شرح الاسم و هو ممّا یجوز أن لا یکون بمطّرد و لا بمنعکس، فالاولی الاعراض عن ذلک ببیان ما وضع له بعض الالفاظ التی یطلق علیها المطلق أو غیرها[۹۴۲] ممّا یناسب المقام [۱].

مقصد پنجم «مطلق و مقیّد»، «مجمل و مبیّن»

اشاره

[۱]-

تعریف مطلق:

«ما دل علی شائع فی جنسه»: لفظی است که مدلولش امر شایعی باشد[۹۴۳] و مقصود از شایع، شیوع به نحو عموم نیست بلکه منظور، این است که در آن، قابلیّت انطباق وجود دارد و بر مواردی منطبق است ضمنا آن شیوع در «جنس»[۹۴۴] هست.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۲۶

یعنی: درعین‌حال که قابلیّت تطبیق بر مواردی دارد، مع ذلک محدود است و ظرف شیوع و قابلیّت انطباق به مقدار جنسی است که مطلق، تحت آن واقع شده.

بعضی به تعریف مذکور اشکال ۹۴۵] نموده و گفته‌اند جامع افراد و مانع اغیار نیست زیرا تعریف مذکور شامل بعضی از الفاظ عموم مانند «من» استفهامیّه هم می‌شود مثلا- در جمله «من جاء الی منزلک» کلمه «من» یکی از الفاظ عموم است و تعریف مطلق، شامل آن‌هم می‌شود زیرا «من»، «لفظ یدل علی شائع فی جنسه»، آن شایع، عبارت از این است که قابل انطباق بر هریک از افراد انسان، مانند زید، عمرو و بکر می‌باشد.

تذکّر: مصنّف رحمه اللّه مکرّرا بیان نموده‌اند که این قبیل تعاریف، «حقیقی» نیست بلکه از قبیل «سعدانة نبت»[۹۴۶] و دارای عنوان شرح الاسم می‌باشد و لزومی ندارد جامع افراد و مانع اغیار باشد لذا بحث را درباره الفاظی که ادعا شده دارای عنوان «مطلق» هست، ادامه می‌دهیم- یعنی: الفاظی که از مصادیق مطلق محسوب شده.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۲۷

فمنها: اسم الجنس، کانسان و رجل و فرس و حیوان و سواد و بیاض الی غیر ذلک من أسماء الکلّیّات من الجواهر و الاعراض بل العرضیّات [۱].

و لا- ریب أنّها موضوعة لمفاهیمها بما هی مبهمة مهملة بلا شرط أصلا ملحوظا معها حتّی لحاظ أنّها کذلک ۹۴۷]. و بالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنی، و صرف المفهوم الغیر الملحوظ معه شیء أصلا الذی هو المعنی بشرط شیء و لو کان ذلک الشیء هو الارسال و العموم البدلیّ، و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شیء معه الذی هو الماهیّة اللابشرط القسمی، و ذلک لوضوح صدقها بمالها من المعنی بلا عنایة التّجرید عمّا هو قضیّة الاشتراط و التّقیید فیها، کما لا یخفی. مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم علی فرد من الافراد و ان کان یعم کلّ واحد منها بدلا أو استیعابا. و کذا المفهوم اللابشرط

مصادیق کلمه «مطلق»[۹۴۸]

۱- اسم جنس

اشاره

[۱]- اسم جنس، دائره وسیعی دارد و تنها به باب جواهر[۹۴۹] و اعراض- مانند سواد و بیاض- اختصاص ندارد بلکه در عرضیّات ۹۵۰] و امور اعتباری هم مانند- زوجیّت، ملکیّت، حرّیّت و رقّیت- با اسم جنس، مواجه هستیم.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۲۸

القسمی، فانّه کلّیّ عقلیّ ۹۵۱] لا- موطن له الا- الذّهن لا یکاد یمکن صدقه و انطباقه علیها، بداهة أنّ مناطه الاتّحاد بحسب الوجود خارجا فکیف یمکن أن یتّحد معها ما لا وجود له الا ذهنا [۱].

موضوع له اسم جنس

[۱]- سؤال: موضوع له اسم جنس چیست؟

جواب: اسم جنس برای ذات ماهیّت، بدون هیچ قید و شرطی وضع شده و حتّی قید «لا بشرطی» در معنای آن، هیچ‌گونه مدخلیّتی ندارد.

تذکّر: برای توضیح کلام مصنّف به بیان چهار عنوان- «بشرط شیء»، «بشرط لا»، «لا بشرط مقسمی» و «لا بشرط قسمی»- می‌پردازیم تا مشخّص شود، اسامی اجناس از کدامیک اقسام چهارگانه می‌باشد.

الف: «بشرط شیء»: گاهی ماهیّت، به یک قید وجودی مقیّد است، کأنّ در باب نکره، چنین است: مثلا موضوع له «رجل»، ماهیّت رجل «مقیّدا بقید الوحدهٔ» می‌باشد.

ب: «بشرط لا»: ماهیّت مقیّد به قید عدمی را گویند یعنی: مشروط بر این است که شیء دیگری همراه آن نباشد.

ج: «لا بشرط»: آن است که به شیء وجودی یا عدمی مشروط نیست که خود بر دو قسم است:

۱- «لا بشرط قسمی»، آن است که نفس عنوان «لا بشرطی» در ماهیّت، لحاظ شده ۹۵۲] یعنی: فرضا هنگامی که «واضع»، ماهیّت را ملاحظه کرده، عنوان لا بشرطی را هم با آن لحاظ نموده در حقیقت «لا بشرط قسمی» همان ماهیّت ملحوظ «لا بشرط» است.

۲- «لا بشرط مقسمی»[۹۵۳]، یعنی ذات ماهیّت، ماهیّت، بدون هیچ قید و شرطی، حتّی

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۲۹

قید «لا بشرطی»، ارتباطی به آن ندارد[۹۵۴].

به نظر مصنّف رحمه اللّه در باب اسامی اجناس، موضوع له انسان، بیاض، زوجیّت، و امثال آن‌ها ذات ماهیّت است بدون اینکه خصوصیّتی همراه آن باشد یعنی: حتّی خصوصیّت عدم لحاظ چیزی با آن‌هم مدخلیّت ندارد.

دو احتمال در برابر این مطلب، هست که باید آن‌ها را نفی نمود تا بیان مصنّف رحمه اللّه ثابت شود.

الف: ممکن است کسی توهّم کند موضوع له اسماء اجناس، ماهیّت مقیّد به قید «سریان و شمول» است و نتیجتا بگوید: «انسان»، یعنی: انسان شامل و ساری در تمام افراد، انسانی که نسبت به تمام افراد عمومیّت دارد به نحوی که «شمول» در معنای انسان مدخلیّت داشته باشد.

سؤال: چه دلیلی بر بطلان احتمال مذکور وجود دارد؟

جواب: اگر معنای انسان، «انسان شامل» باشد، قضیّه «زید انسان»[۹۵۵]، کذب است زیرا:

زید نمی‌تواند با انسان شامل، متّحد شود، آن اتّحادی که شما ملاحظه می‌کنید، بین انسان و زید است امّا انسان به وصف شمول و عموم نمی‌تواند با زید، متّحد شود، زید که همراه خصوصیّات و تشخّصات فردی هست چگونه می‌تواند با انسان مقیّد به شمول، متّحد شود[۹۵۶].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۳۰

ب: احتمال دیگری که در اسماء اجناس، جریان دارد این است که به صورت «لا- بشرط قسمی» باشد یعنی: انسان برای ماهیّت ملحوظه، وضع شده منتها از این جهت ملحوظ است که چیزی همراهش نباشد- عنوان ملحوظیّت هم ضمیمه موضوع له می‌باشد.

احتمال مذکور هم مردود است زیرا: ملحوظیّت، شأن وجود ذهنی است، انسان مقیّد به لحاظ، یعنی: انسان مقیّد به ذهن، با توجه به این مسئله، چگونه می‌توان انسان مقیّد به ذهن را با زید، منطبق نمود.

وجود خارجی با وجود ذهنی، متباین است در این صورت، چگونه انسان مقیّد به امر ذهنی، می‌تواند با وجود خارجی اتّحاد پیدا کند.

نتیجتا از قضیّه «زید انسان» و اتّحادی که بین زید و انسان، محقّق است، کشف می‌کنیم که «انسان»- و اسم جنس- فقط برای ذات و نفس ماهیّت، وضع شده که اصطلاحا از آن به «لا بشرط» مقسمی تعبیر می‌کنیم.

خلاصه: اسم جنس برای ذات ماهیت، بدون هیچ قید و شرطی وضع شده [۹۵۷] و حتی قید

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۳۱

و منها: علم الجنس کأسامة، و المشهور بین أهل العربیّة أنّه موضوع للطّبیعة لا بما هی هی، بل بما هی متعیّنة بالتّعیّن الذّهنیّ، و لذا یعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التّعریف [۱].

لکن التّحقیق أنّه موضوع لصرف المعنی بلا لحاظ شیء معه أصلا کاسم الجنس، و التّعریف فیه [معه لفظیّ، کما هو الحال فی التّأنیث اللفظیّ، و الا- لما صحّ حمله علی الافراد بلا تصرّف و تأویل، لانّه علی المشهور کلّیّ عقلیّ، و قد عرفت أنّه لا یکاد [یصحّ صدقة علیها [علی الافراد] مع صحّة حمله علیها بدون ذلک، کما لا یخفی، ضرورة أنّ التّصرّف فی المحمول بارادة نفس المعنی بدون قیده تعسّف لا یکاد یکون بناء القضایا المتعارفة علیه. مع أنّ وضعه لخصوص معنی یحتاج الی تجریده عن

«لا بشرطی» در آن هیچ گونه مدخلیتی ندارد.

۲- علم جنس

[۱]- «اسامه» به‌معنای اسد، علم جنس می‌باشد[۹۵۸].

مشهور بین اهل عربیّت، این است که موضوع له علم جنس، نفس ماهیّت- بما هی هی- نیست بلکه قیدی هم ضمیمه آن می‌باشد که عبارت از متعیّن و مشخّص بودن آن ماهیّت است منتها نه به تعیّن خارجی بلکه با تعیّن در ذهن و توجّه ذهن به آن.

به عبارت دیگر: اسامه برای ماهیّت حیوان مفترس- به تنهائی- وضع نشده بلکه اسد برای آن ماهیّت، وضع شده ولی موضوع له «اسامه» آن حیوان مفترس می‌باشد با قید اینکه در ذهن، ملحوظ باشد و تشخّص پیدا کرده باشد پس موضوع له اسامه: حیوان مفترس ملحوظ در ذهن است و شاهدش این است که با علم جنس و اسامه- بدون اینکه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۳۲

خصوصیّته عند الاستعمال لا یکاد یصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحکیم [۱].

ادات تعریف همراهش باشد- معامله معرفه می‌شود[۹۵۹] و معرفه بودنش به خاطر این است که در معنای علم جنس، تعرّف و تعیّن ذهنی مدخلیّت دارد.

[۱]- تحقیق در مسئله: همان‌طور که موضوع له اسم جنس، ذات و نفس ماهیّت مبهمه می‌باشد، موضوع له علم جنس هم همان است بدون اینکه تعیّن ذهنی در موضوع له آن مدخلیّت داشته باشد.[۹۶۰]

إیضاح الکفایة ؛ ج۳ ؛ ص۵۳۲

ال: چرا با علم جنس، معامله معرفه می‌شود امّا با اسم جنس نمی‌شود؟

جواب: تعریف در باب علم جنس، لفظی است و ارتباطی به معنا ندارد، مانند مؤنّث لفظی می‌باشد که تأنیث به لحاظ معنای آن لفظ

نیست بلکه در نفس لفظ، تأنیث رعایت شده بدون اینکه در معنا انوثتی باشد، تعریف در باب علم جنس هم لفظی است و اصلا ارتباطی به معنا ندارد.

سؤال: چرا مصنّف اصرار دارند بر اینکه: قید تعیّن ذهنی در موضوع له علم جنس مدخلیّت ندارد و چه دلیلی بر این مطلب دارند؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه دو، بلکه سه دلیل برآن اقامه کرده‌اند[۹۶۱]:

۱- همان‌طور که می‌توان حیوان مفترس خارجی را مشارالیه قرار داد و گفت: «هذا اسد» مسلّما و بلااشکال می‌توان به صورت قضیّه حملیّه گفت: «هذا اسامهٔ» درحالی‌که اگر در معنای «اسامه» خصوصیّت ذهنیّه، اخذ شده باشد، چگونه می‌تواند با موجود خارجی، متّحد شود، وجود خارجی با ذهنی، متباین و قسیم یکدیگر هستند، امکان ندارد مقیّد به وجود خارجی- با تقیّدش- در ذهن بیاید و همچنین نمی‌شود مقیّد به امر ذهنی بر فرد خارجی، حمل شود[۹۶۲] و با خارج، اتّحاد پیدا کند پس اگر گفتید «هذا اسامهٔ» باید قبلا

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۳۳

تجریدی اعمال کرده و از تقیّد اسم جنس- مانند اسامه- به امر ذهنی صرف‌نظر کرده باشید، کأنّ باید تبعیضی در معنای آن قائل شوید تا با اسد موجود در خارج اتّحاد پیدا کند[۹۶۳] درحالی‌که مسئله به آن کیفیّت نیست و شما «بالوجدان» می‌دانید قضیّه حملیّه «هذا اسد» و «هذا اسامهٔ» در یک ردیف هستند، همان‌طور که در قضیّه اوّل، نیازی به تجرید و عنایت نیست در قضیّه «هذا اسامهٔ» هم نیازی به عنایت و تصرّف نمی‌باشد.

۲[۹۶۴]- آیا در قضایای حملیّه و استعمالات عرفیّه می‌توان پیوسته، قائل به تجرید شد و گفت تمام آن‌ها مبتنی بر القاء قید ذهنی از معنای علم جنس است؟ خیر!

۳- انگیزه واضع حکیم چیست که اسم جنس- مانند اسامه- را برای معنای مقیّد به ذهن وضع نماید درحالی‌که او می‌داند نوعا در قضایای حملیّه باید آن قید حذف شود تا قضیّه حملیّه تحقّق پیدا کند، اگر چنان باشد، واضع، مردم را در زحمت قرار داده و این مسئله با مقام حکمت او هیچ‌گونه تناسبی ندارد لذا می‌گوئیم: موضوع له اسم جنس با علم جنس فرقی ندارد[۹۶۵] الّا اینکه: اسم جنس، فاقد تعریف است امّا در علم جنس، تعریف لفظی وجود دارد بدون اینکه آن تعریف از معنا ناشی شده باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۳۴

و منها: المفرد المعرّف باللام، و المشهور أنّه علی أقسام: المعرّف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه علی نحو الاشتراک بینها[۹۶۶] لفظا أو معنی ۹۶۷]. و الظّاهر أنّ الخصوصیّهٔ فی کلّ واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام، أو من قبل قرائن المقام من باب تعدّد الدّال و المدلول، لا باستعمال المدخول لیلزم فیه المجاز، أو الاشتراک، فکان المدخول علی کلّ حال مستعملا فیما یستعمل فیه الغیر المدخول [۱].

۳- مفرد معرف به لام

[۱]- مفرد محلّی به لام یکی از الفاظ «مطلق» است.

الف و لامی که بر مفرد، داخل می‌شود، ممکن است برای جنس- مانند: «الرّجل خیر من المرأهٔ»- یا استغراق- مانند: «إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِی خُسْرٍ»- یا عهد باشد که «الف و لام» عهد هم بر سه گونه ذکری، ذهنی یا حضوری می‌باشد. ضمنا امثله آن به ترتیب، چنین است:

الف: و ارسلنا فرعون رسولا فعصی فرعون «الرّسول». ب: ... ثانی اثنین إذ هما فی «الغار» اذ یقول لصاحبه لا تحزن انّ اللّه معنا ... ج: «الیوم» اکملت لکم دینکم ....

در «ما نحن فیه» در دو مسئله بحث می‌کنیم:

۱- آیـا معنـای مفردی که لام به اول آن افزوده شـده- مـدخول لام- تغییر می‌کنـد یا این که «الف و لام» یا قرائن خاصّه، دالّ برآن خصوصیّات می‌باشد[۹۶۸].

کلمه «رجل» اسم جنس و دالّ بر ماهیّت مبهمه می‌باشد، فرض کنید مدخول لام تعریف، واقع شده و به صورت «الرّجل» درآمده، در این صورت اگر کسی بگوید

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۳۵

و المعروف أنّ اللام تکون موضوعة للتّعریف و مفیدة للتّعیین فی غیر الذّهنیّ ۹۶۹] [۱].

«رجل»، قبلا دالّ بر ماهیّت مبهمه بود امّا اکنون که مـدخول لام، واقع شده، دالّ بر ماهیّت متعیّنه است، کلامش باطل است زیرا کلمه «رجل» چه الف و لام داشته باشد چه فاقد آن باشد، معنایش تفاوتی نمی‌کند.

ظاهر، این است که اگر خصوصـیّت زائـدی مطرح شـده، مستند به لام یا قرائن خاصّه دیگر است. نهایتا می‌توان گفت: کلمه «رجل» بـدون لام، دالّ بر مـاهیّت است امّـا «مع اللام» بر ماهیّت متعیّن دلالت می‌نمایـد منتها تعیّنش به واسـطه الف و لام است. ماننـد سایر مواردی که تعدّد دال و مدلول، مطرح است، اگر گفتیم: «اکرم رجلا عالما»، کلمه رجل، دالّ بر عالمیّت نیست بلکه بر ماهیّت مطلقه رجل دلالت می‌نماید و کلمه «عالما» دلالت بر تقیّد به علم دارد و چنین نیست کلمه «رجل» را در رجل عالم استعمال کرده باشیم.

کلمه «الرّجل» هم، چنین است که: رجل بر ذات ماهیّت دلالت می‌کند و «لام» یا قرائن خاصّه، دالّ بر تعریف و تعیّن است.

خلاصه: ظاهر، این است که خصوصـیّت شـمول، جنسیّت و عهدیّت در هریک از اقسام از ناحیه لام یا قرائن خاصّه دیگر است ۹۷۰] نه اینکه از طریق اسـتعمال مـدخول لام- ماننـد رجل- در معانی مختلف باشـد، چنانکه ظاهر کلام نحویین است تا نتیجتا «رجل» در معانی مجازی استعمال شده باشد یا بین چند معنا مشترک باشد.

[۱]- ۲: «لام» که دلالت بر تعریف می‌نماید، مقصود از آن، تعریف خارجی ۹۷۱] است

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۳۶

و أنت خبیر بأنّه لا تعیّن [لا تعیین فی تعریف الجنس الا الاشارة الی المعنی المتمیّز بنفسه من بین المعانی ذهنا [۱].

و لـزمه أن لا ـ یصـحّ حمـل المعرّف باللام بمـا هو معرف علی الافراد، لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع ما [مع شـیء] لا موطن له الا الذّهن الا بالتّجرید، و معه لا فائدة فی

یا تعریف ذهنی ۹۷۲]؟

معروف، این است که «لام»- فی غیر العهد الذّهنیّ ۹۷۳]- برای تعریف وضع شده و افاده تعیین می‌نماید.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: «لام» دالّ بر تعریف ذهنی می‌باشد نه تعریف خارجی.

بیان ذلک: اگر مقصود از معرفه، تعیّن و معرفه خارجیه باشد در تعریف «جنس» چگونه می‌توان مفرد خارجی تصوّر نمود؟

در جمله «الرّجل خیر من المرأة» لام تعریف جنس به کلمه رجل افزوده شـده و با آن، معامله معرفه می‌شود، در این صورت «الرّجل» از نظر عنوان خارجی، چه تشخّص و تعیّنی دارد؟

هیـچ‌گونه تمیّز و تشخّصـی در آن نیست پس چون تعریف جنس، یکی از مصـادیق لام تعریف است و با تعیّن در خارج، هیـچ‌گونه تناسبی نـدارد لـذا تعریف در کلام مشـهور را به تعریف ذهنی حمل می‌نمائیم- یعنی: از جهت توجّه نفس «معرفه»، تشـخّص و تعیّن دارد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۳۷

التّقییـد. مع أنّ التّأویل و التّصـرّف فی القضایا المتداولـهٔ فی العرف غیر خال عن التّعسّف، هذا. مضافا الی أنّ الوضع لمّا لا حاجهٔ الیه، بل لا بد من التّجرید [التّجرّد] عنه و إلغائه فی الاسـتعمالات المتعارفهٔ المشتملهٔ علی حمل المعرّف باللام أو الحمل علیه کان لغوا، کما أشرنا الیه [۱].

---

[۱]- مصنّف رحمه اللّه سه اشکال بر کلام مشهور دارند:

۱- در لام تعریف جنس اگر عنوان «معرفه» مطرح باشـد بایـد در معنای «لام»، اشاره و توجّه ذهنی مـدخلیّت داشـته باشد یعنی: کلمه «رجل» بر ذات ماهیّت و لام بر تعریف ذهنی آن دلالت نمایـد و معنای «الرّجل» ماهیّت متمیّزه در ذهن باشد که نتیجه فرض مذکور، این است: قضـیّه حملیّه «زیـد الرّجـل» یـا «الرّجـل زیـد» صـحیح نباشـد زیرا «زیـد» تعیّن خـارجی و «الرّجل» تعیّن ذهنی دارد و وجود خـارجی بـا ذهنی، متباین است و با فرض تباین، معقول نیست بین زیـد و «الرّجل» اتّحاد و «هو هویّت» که ملاک قضـیّه حملیّه است، تحقّق پیدا کند درحالی‌که قضایای حملیّه به نحو مذکور، شایع و فراوان است.

۲[۹۷۴]- آیا می‌توان در قضایای حملیّه و اسـتعمالات عرفیّه، پیوسـته، قائل به تجرید شد و گفت: مثلا کلمه «الرّجل» در معنای واقعی استعمال نشده یعنی: تعرّف و اشاره ذهنی از موضوع له آن، القا شده ۹۷۵]؟

خیر! القاء قید و تصرّف در قضایای حملیّه متعارفه، خالی از تعسّف نیست.

۳- انگیزه واضع حکیم چیست که «لام» را برای تعریفی وضع نمایـد که نیازی به آن نیست بلکه لازم است در اسـتعمالات متعارف- مانند زید الرّجل- آن را حذف و القا نمود

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۳۸

فالظاهر أنّ اللام مطلقا تکون للتّزیین کما فی الحسن و الحسـین علیهما السّـلام و اسـتفادهٔ الخصوصـیّات انّما تکون بالقرائن التی لا بدّ منها لتعیّنها [لتعیینها] علی کلّ حال و لو قیل بافادهٔ اللام للاشارهٔ الی المعنی، و مع الدلالهٔ علیه بتلک الخصوصـیّات لا حاجهٔ الی تلک الاشارهٔ لو لم تکن مخلّهٔ، و قد عرفت اخلالها، فتأمّل جیّدا [۱].

تا قضـیّه حملیّه تحقّق پیدا کند، این مسـئله با مقام حکمت واضع تناسبی ندارد و اگر چنان باشد او مردم را در زحمت و مضـیقه قرار داده نه سهولت- وضع واضع برای تسهیل است نه تضییق.

[۱]- مصـنّف رحمه اللّه بعـد از آنکه کلام مشـهور را نپذیرفتند، می‌فرمایند: ظاهر، این است که لام در تمام موارد[۹۷۶] برای تزیین است- همان‌طور که بر اعلام شخصیّه، داخل می‌شود مانند الحسن و الحسین- و استفاده خصوصیّات- جنسیّت، شمول و عهدیّت- به واسطه قرائن خاصّه می‌باشد[۹۷۷].

مصـنّف به نکته‌ای اشاره کرده‌انـد که: فرض کنید «لام» برای اشاره وضع شده باشد امّا چون لام گاهی برای جنس، اسـتغراق یا عهد است لذا باید قرائن معیّنه باشد تا تعیین کند مثلا لام در فلان مورد برای استغراق است نه تعریف جنس و در فلان مورد برای تعریف جنس است نه اسـتغراق لذا چون به‌هرحال، آن قرائن، لازم است، بگوئید: الف و لام، هیچ‌گونه نقشی ندارد[۹۷۸] و فقط برای زینت است و همان قرائن بر خصوصیّات دلالت می‌نماید نتیجتا وقتی قرائن، دالّ بر خصوصیّات است ۹۷۹]، نیازی نیست، بگوئیم در معنای «لام»، تعریف و اشاره اخذ شده- لا حاجهٔ الی تلک الاشارهٔ لو لم تکن مخلّهٔ و قد

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۳۹

و اما دلالـهٔ الجمع المعرّف باللام علی العموم مع عـدم دلالـهٔ المدخول علیه، فلا دلالهٔ فیها [لها] علی أنّها تکون لاجل دلالهٔ اللام علی التّعیین، حیث [أنّه لا تعیّن الا للمرتبـهٔ المسـتغرقهٔ لجمیع الافراد، و ذلک لتعیّن المرتبهٔ الاخری و هی أقلّ مراتب الجمع، کما لا یخفی،

فلا بدّ أن یکون دلالته علیه مستندهٔ الی وضعه کذلک لذلک، لا الی دلالهٔ اللام علی الاشارهٔ الی المعیّن لیکون به التّعریف. و أن أبیت الا عن استناد الدّلالهٔ علیه الیه، فلا محیص عن دلالته علی الاستغراق بلا توسیط الدّلالهٔ علی التّعیین فلا یکون بسببه تعریف الا لفظا، فتأمّل جیّدا [۱].

عرفت اخلالها[۹۸۰] فتأمّل جیّدا.

[۱]- کأنّ از ناحیه مشهور، دفاع شده- دلیلی به نفع آن‌ها اقامه شده.

توضیح ذلک: مسلّما جمع محلّی به لام مانند «العلماء» دالّ بر عموم و استغراق است و اکرم العلماء به‌معنای: اکرم کلّ عالم می‌باشد و نباید توهّم نمود که دلالت آن بر استغراق، مربوط به وضع واضع است بلکه دلالت بر شمول از شئون «لام» تعریف است ۹۸۱]- جمع «بما هو جمع» دالّ بر عموم نیست.

سؤال: تعریف با استغراق و شمول، چه تناسبی دارد؟

جواب: لام، دالّ بر تعیّن است و هنگامی که جمع- یعنی رجال و علما- را ملاحظه کنیم، می‌بینیم دائره احتمالاتش وسیع است، آیا مقصود از آن، سه عالم است یا پنجاه عالم یا تمام علما امّا لام تعریف، مقتضی استغراق است زیرا استغراق و شمول، مرتبه معیّنی است که هیچ‌گونه ابهامی در آن نیست- یعنی: «جمیع العلماء» تعیّن دارد- پس دلالت لام بر تعریف و تعیّن اقتضا نموده که «العلماء» دالّ بر عموم باشد[۹۸۲].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۴۰

آیا با وجود این مطلب می‌توان گفت لام برای تزیین است؟

مستشکل: چاره‌ای غیر از این نیست که استغراق را از طریق تعریف، ثابت نمود.

مصنّف رحمه اللّه ابتدا به پاسخ نقضی و سپس به جواب حلّی پرداخته‌اند:

جواب نقضی: شما درصدد هستید استغراق را از طریق تعیّن اثبات نمائید لکن اشکال ما این است که دو مرحله از جمع، متعیّن است.

الف: حد اقل ب: حد اکثر، چرا شما اقلّ مراتب جمع- یعنی: ثلاثه- را از طریق تعریف مشخّص نمی‌کنید و حد اکثر- یعنی: جمیع العلماء- را به‌عنوان تعیّن انتخاب می‌نمائید، «حدّ اقل» هم یک مرتبه مشخّصی است، رجال، یعنی: ثلاثهٔ رجال و این مرتبه از جمع، هیچ‌گونه ابهامی ندارد لذا از این مسئله کشف می‌نمائیم، استغراق و عموم، ارتباطی به لام ندارد.

جواب حلّی: بگوئید: «واضع»، جمع را در حال محلّی بودن برای دلالت بر استغراق وضع نموده- این مسئله، هیچ ارتباطی به دلالت لام بر اشاره و تعیّن ندارد.

قوله: «و ان ابیت الا عن استناد الدّلالهٔ علیه الیه فلا محیص ...».

اگر از پذیرفتن این مسئله، ابا دارید، بگوئید: نفس «الف و لام» درصورتی‌که بر جمع داخل شود، دالّ بر استغراق است نه اینکه چون «لام» دالّ بر تعریف است، تعریف، دلیل بر استغراق است.

اشکال: اگر نفس لام، دالّ بر استغراق است و لام دالّ بر تعریف نیست پس چرا با کلمه «العلماء» به‌عنوان معرفه معامله می‌شود؟

جواب: کلمه «العلماء» معرفه حقیقی نیست و عینا پاسخی را که در علم جنس بیان کردیم، تکرار می‌نمائیم که: «العلماء» معرفه لفظی است بدون اینکه تعریفش از معنا ناشی شده باشد.

نتیجه: نمی‌توان اثبات نمود «لام» دالّ بر تعریف است و جمع محلّی به لام را هم شاهدی برآن می‌دانیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۴۱

و منها: النّکرهٔ مثل «رجل» فی «و جاء رجل من أقصی المدینهٔ» أو فی «جئنی برجل»، و لا اشکال أنّ المفهوم منها فی الاوّل و لو بنحو

تعدّد الدّال و المدلول هو الفرد المعیّن فی الواقع المجهول ۹۸۳] عند المخاطب المحتمل الانطباق علی غیر واحد من أفراد الرجل، کما أنّه فی الثّانیّ هی الطّبیعهٔ المأخوذهٔ مع قید الوحدهٔ، فیکون حصّهٔ من الرّجل، و یکون کلّیّا ینطبق علی کثیرین، لا فردا مردّدا بین الافراد [۱].

۴- نکره

[۱]- نکره، همان اسم جنس «مع التّنوین» است مانند: «رجل، رجل و رجلا».

مصنّف رحمه اللّه دو معنا برای نکره ذکر کرده‌اند:

۱- گاهی نکره در مقام اخبار استعمال می‌شود مانند: «و جاء رجل من اقصی المدینهٔ یسعی ...» یا مثل اینکه دیروز فردی به منزل شما آمده، امروز به صورت اخبار می‌گوئید: «جاءنی رجل»، معنای نکره در فرض مذکور، فرد خارجی معیّن مشخّص- عند المتکلم- است ۹۸۴] امّا از نظر مخاطب، مجهول و قابل انطباق بر افراد متعدّد- و گاهی بر تمام افراد- است زیرا خصوصیّات او در کلام ذکر نشده.

۲- گاهی نکره در مقام انشا استعمال می‌شود مانند: اعتق رقبهٔ یا جئنی برجل که در فرض مذکور، معنای نکره، طبیعت رجل «مقیّدا» به قید وحدت می‌باشد[۹۸۵] لکن در عین حال که به قید وحدت، مقیّد است، کلّیّت هم دارد، هنگامی که عبد، زید را نزد مولا حاضر نماید، یک مصداق را اتیان نموده و اگر عمرو را نزد او حاضر کند آن‌هم یک مصداق رجل است و علّتش این است که ماهیّت مقیّد به قید وحدت بر تمام مصادیق و

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۴۲

و بالجملهٔ[۹۸۶]: النّکرهٔ- أی ما بالحمل الشائع یکون نکرهٔ عندهم- امّا هو فرد معیّن فی الواقع غیر معیّن للمخاطب، أو حصّهٔ کلّیّهٔ، لا الفرد المردّد بین الافراد، و ذلک لبداههٔ کون لفظ (رجل) فی «جئنی برجل» نکرهٔ، مع أنّه یصدق علی کلّ من جیء به من الافراد، و لا یکاد یکون واحد منها هذا أو غیره، کما هو قضیّهٔ الفرد المردّد لو کان هو المراد منها، ضرورهٔ أنّ کلّ واحد هو هو، لا هو أو غیره، فلا بدّ أن تکون النّکرهٔ الواقعهٔ فی متعلّق الامر هو الطّبیعیّ المقیّد بمثل مفهوم الوحدهٔ، فیکون کلّیّا قابلا للانطباق، فتأمّل جیّدا [۱].

افراد صدق می‌کند پس همان‌طور که کلمه «رجل»، کلّی است لفظ «رجل» هم کلّی و قابل انطباق بر تمام افراد و مصادیق رجل می‌باشد.

[۱]- بحث ما در معنا و مفهوم «نون، کاف، راء و ...» نیست بلکه بحث ما در چیزی است که در ادبیّات به آن نکره گفته می‌شود و به اصطلاح علمی درباره چیزی بحث می‌کنیم که: به حمل شایع، مفهوم نکره برآن، قابل انطباق است.

مجدّدا متذکّر می‌شویم که معنای نکره در مقام اخبار، همان فرد معیّن- فی الواقع- می‌باشد که برای متکلّم، مشخّص و برای مخاطب، مجهول ۹۸۷] است و معنای نکره در مقام انشا مانند «جئنی برجل» طبیعت رجل «مقیّدا» به قید وحدت می‌باشد که درعین‌حال، دارای کلّیّت ۹۸۸] است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۴۳

اذا عرفت ذلک فالظّاهر صحّهٔ اطلاق المطلق عندهم حقیقهٔ علی اسم الجنس و النّکرهٔ بالمعنی الثّانی، کما یصحّ لغهٔ، و غیر بعید أن یکون جریهم فی هذا الاطلاق علی وفق اللغهٔ من دون أن یکون لهم فیه اصطلاح علی خلافها، کما لا یخفی. نعم لو صحّ ما نسب الی المشهور من کون المطلق عندهم موضوعا لما قید بالارسال و الشّمول البدلیّ لما کان ما أرید منه الجنس ۹۸۹] أو الحصّهٔ[۹۹۰]

عندهم بمطلق [مطلقا]، الا أن الکلام فی صدق النّسبة [۱].

گفته شده معنای «رجل» در جئنی برجل- و امثال آن- کلّی نیست و بر ماهیّت مقیّد به قید وحدت دلالت ندارد بلکه کلمه «رجل» بر فرد مردّد دلالت می کند.

مصنّف رحمه اللّه: اگر آن عبد مأمور فرضا زید را نزد مولا حاضر نمود در این صورت:

آیا عبـد، «زیـد» را به‌عنوان مصداق «رجل»- و نفس مأمور به- احضار نموده یا به‌عنوان اینکه «مأمور به» بین این فرد یا آن فرد، مردّد است، اتیان کرده؟

مسلّما و بـدون تردید، عبد هر فردی از افراد رجل را که انتخاب و نزد مولا حاضـر نماید برآن فرد، عنوان مأمور به صادق است زیرا مأمور به «کلّی»- مقیّدا بقید الوحدة- و قابل صدق بر «کثیرین» است پس نکره، دارای عنوان «کلّی» و اطلاقش محفوظ است.

[۱]- تاکنون الفاظی را که به آن‌ها عنوان «مطلق» اطلاق می‌شد، بیان کردیم، اکنون باید ببینیم اطلاق کلمه «مطلق» بر آن‌ها صحیح و حقیقت است یا نه؟

به «مشهور» نسبت داده شده ۹۹۱] که: «مطلق» برای ماهیّت مقیّد به «سـریان» و «شیوع بدلی» وضع شده به عبارت دیگر: مطلق، یعنی: ماهیّت امّا نه ماهیّت مجرّده و مبهمه بلکه

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۵۴۴

ماهیّتی که قیـدش جریان و شـیوع در تمام افراد باشـد یعنی: شـیوعش به نحو استیعاب نیست بلکه به نحو بـدلیّت است مثلا در جمله «اعتق رقبة» معنای رقبه، ماهیّتی است که «علی البدل» نسبت به تمام افراد رقبه، صادق است و هرکدامش اتیان شود، کفایت می‌کند.

مصنّف رحمه اللّه: آنچه را به مشهور نسبت داده‌اند، مستلزم سه تالی فاسد است:

۱- بایـد گفت مشـهور در کلمه و لفـظ «مطلق»- در مقابل لغویین- اصـطلاح خاصّـی دارنـد زیرا مطلق از نظر لغت به‌معنای «آزاد» و «رها» می‌باشد و قید شیوع و سریان- در تمام افراد- در معنای لغوی «مطلق» اخذ نشده.

نتیجه: بعید است که مشهور در مقابل لغویین برای مطلق، اصطلاح خاصّی داشته باشند.

۲- بایـد اسـم جنس و نکره به‌معنـای دوّم ۹۹۲] را از مصـادیق مطلـق نـدانیم درحـالی‌که اسم جنس از مصـادیق اظهر مطلق است. به عبارت دیگر: باید طبق معنای منسوب به مشـهور، اسم جنس «مطلق» نباشد زیرا اسم جنس- بدون هیچ قید و شـرطی- دالّ بر ماهیّت مبهمه هست ۹۹۳] و همچنین نکره به‌معنای دوّم هم نبایـد از مصادیق «مطلق» باشـد زیرا قید آن «وحدت» است نه شـیوع و سـریان به نحو بدلیّت.

آیا می‌توان ملتزم شد که اسم جنس اطلاق ندارد؟ خیر!

اگر اسم جنس، «مطلق» نباشد پس الفاظی که دالّ بر اطلاق می‌باشد، کدام است؟

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۵۴۵

و لا یخفی أنّ المطلق بهـذا المعنی ۹۹۴] لطروء التقییـد غیر قابل، فانّ ما له من الخصوصـیّة ینافیه، و یعانده، بل و هذا بخلافه بالمعنیین ۹۹۵]، فانّ کلّا منهما له قابل، لعدم ۹۹۶] انثلامهما بسببه أصلا، کما لا یخفی. و علیه لا یستلزم التّقیید تجوّزا فی المطلق، لا مکان ارادة معنی لفظه منه، و ارادة قیده من قرینة حال أو مقال، و انّما استلزمه لو کان [المطلق بذاک المعنی.

نعم لو أرید من لفظه المعنی المقیّد کان مجازا مطلقا کان التّقیید بمتصل أو منفصل [أو بمنفصل [۱].

---

[۱]- ۳- اشکال دیگری که بر تعریف منسوب به مشهور- درباره مطلق- وارد می‌باشد این است که:

مقدّمه: در بحث عام و خاص گفتیم، تخصیص عام، مستلزم مجازیّت نیست اگر مولا امروز فرمود اکرم العلماء، فردا خطاب لا تکرم زیدا العالم را صادر نمود، مجازی محقّق نشده زیرا تخصیص، تصرّف در مقام استعمال نیست بلکه تصرّف در اراده جدّی متکلّم است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۴۶

همین مسئله در تقیید مطلق هم جاری می‌باشد یعنی: تقیید مطلق، مستلزم مجازیّت نیست اگر مولا امروز فرمود: اعتق رقبة و فردا خطاب لا تعتق الرّقبة الکافرة را صادر نمود از دلیل دوّم استفاده می‌کنیم قید ایمان در عتق رقبه مدخلیّت دارد و هیچ‌گونه مجازی هم محقّق نشده زیرا کلمه «رقبه» در رقبه مؤمنه استعمال نشده تا مستلزم مجاز باشد بلکه مطلق، دالّ بر ماهیّت است و مقیِّد- لا تعتق الرّقبة الکافرة- دالّ بر قید ایمان است- البتّه فرقی هم ندارد که تقیید به متّصل باشد یا منفصل.

تذکّر: اگر آنچه را به مشهور نسبت داده‌اند، اخذ نمائیم، باید تمام تقییدها را مستلزم مجازیّت بدانیم ۹۹۷] زیرا طبق مبنای مشهور، معنای رقبه در جمله «اعتق رقبة» ذات و ماهیّت رقبه- بدون قید و شرط- نیست بلکه معنایش عتق رقبه‌ای است که مقیّد به شمول و سریان در تمام افراد- اعم از مؤمن و کافر- باشد یعنی: قید شیوع در معنای رقبه مدخلیّت دارد نتیجتا اگر مولا بعد از «اعتق رقبة» فرمود: «لا تعتق الرّقبة الکافرة» آن دو قضیّه با یکدیگر منافات پیدا می‌کند زیرا به موجب قضیّه اوّل، عتق رقبه «شایعه» در تمام افراد- اعم از مؤمن و کافر- کفایت می‌کند درحالی‌که قضیّه دوّم می‌گوید: «لا تعتق الرّقبة الکافرة» منتها چون ظهور قضیّه دوّم را از اوّل، قوی‌تر می‌دانیم آن را بر «اعتق رقبة»[۹۹۸] مقدّم می‌داریم پس نتیجتا باید ملتزم شد که رقبه در معنای حقیقی خودش استعمال نشده و قید شیوع و سریان در تمام افراد از آن القا شده و بدیهی است که اگر رقبه در تمام و جمیع معنای حقیقی استعمال نشود، مستلزم مجاز است بنابراین، طبق آنچه را

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۴۷

به مشهور نسبت داده‌اند دائما تقیید، مستلزم مجاز است ۹۹۹] درحالی‌که نمی‌توان به آن ملتزم شد لذا از این مسئله کشف می‌کنیم، آنچه را به مشهور نسبت داده‌اند، غیر صحیح و غیر صادق است بلکه مشهور هم مطلق را طبق لغت، تفسیر و معنا می‌کنند یعنی: آزاد و مجرّد که هم بر نکره، صادق است و هم بر اسم جنس، ضمنا تقیید، مستلزم مجازیّت هم نیست.

قوله: «نعم لو ارید من لفظه المعنی المقیّد[۱۰۰۰] کان مجازا مطلقا ...».

اگر کسی لفظ مطلق را در مقیّد استعمال کند چه طبق آنچه به مشهور نسبت داده شده و چه طبق بیان ما مستلزم مجازیّت است.

بدیهی است که طبق بیان ما «لازمه» تقیید، استعمال مجازی نیست امّا بنا بر آنچه به مشهور نسبت داده شده، تقیید دائما مستلزم مجازیّت است.

تذکّر: «نگارنده» در پایان این بحث، توجّه شما را به نکته‌ای از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی جلب می‌نماید- جلد اول، صفحه ۳۴۶.

«ثمّ انّه قد ظهر لک من مطاوی ما ذکرنا انّ الاطلاق و التّقیید حالتان عرضیّتان معروضهما الأولی و الذاتی هو المفهوم و اتصاف اللّفظ بهما انّما هو بالعرض و المجاز و ان کان التّعریف المذکور فی صدر البحث یشعر بکون معروضهما اوّلا و بالذّات هو اللفظ لکنّهم ارادوا اتّصاف اللّفظ بهما تبعا و بالعرض».

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۴۸

فصل: قد ظهر لک أنّه لا دلالة لمثل «رجل» الا علی الماهیّة المبهمة وضعا و أنّ الشّیاع و السّریان کسائر الطّوارئ ۱۰۰۱] یکون خارجا عمّا وضع له، فلا بدّ فی الدّلالة علیه من قرینة حال أو مقال أو حکمة و هی تتوقّف علی مقدّمات:

احداها: کون المتکلّم فی مقام بیان تمام المراد، لا الاهمال ۱۰۰۲] أو الاجمال [۱].

مقدّمات حکمت

اشاره

[۱]- از مطالب قبل مشخّص شد که اسم جنس [۱۰۰۳]، مانند رجل «وضعا» دالّ بر ماهیّت مبهمه می‌باشد و هیچ قیدی ضمیمه آن نیست حتّی قید شیاع و سریان هم مانند سایر قیود و خصوصیّات، خارج از دائره موضوع له می‌باشد و اگر بنا باشد بر شیوع و سریان دلالت نماید باید قرینه حالیه، مقالیّه [۱۰۰۴] یا قرینه حکمت- یعنی: مقدّمات حکمت- ثابت و محقّق باشد.

بدیهی است که قرینه حالیه، عبارت از خصوصیّات و حال متکلّم و قرینه مقالیّه، لفظیّه است لکن مقدّمات حکمت، قرینه عقلیّه است.

تذکّر: اگر مقدّمات حکمت، کامل و تمام باشد، استفاده شیوع و سریان به استناد همان قرینه حکمت است نه به استناد اینکه فرضا رقبه، دالّ بر شیوع و سریان است.

اینک به بیان مقدّمات سه‌گانه حکمت می‌پردازیم:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۴۹

۱- اوّلین مقدّمه حکمت، این است که مولا در مقام بیان تمام مراد[۱۰۰۵] خود باشد نه مقام اهمال یا اجمال [۱۰۰۶].

بدیهی است که گاهی انسان درصدد است مطلبی را به نحو اجمال یا اهمال بیان کند و به مقصود خویش اشاره نماید مثل اینکه مولا در مقام بیان اصل وجوب صلات است نه خصوصیّات، شرائط و موانع نماز، لذا امری را به نحو «أَقِيمُوا الصَّلاةَ»* صادر می‌نماید امّا گاهی او در مقام این است که: آنچه در مأمور به مدخلیّت دارد، بیان کند.

یادآوری: اجمال و اهمال در این جهت مشترک هستند که مولا در هر دو صورت در مقام بیان نیست. امّا وجه افتراقشان: در اجمال، همان‌طور که غرض مولا- به بیان تعلّق نگرفته به نقطه مقابلش متعلّق شده یعنی: به خاطر مصلحت و حکمتی درصدد اجمال‌گوئی است.

امّا در اهمال‌گوئی مولا ملاحظه نموده که: نه مصلحت، مقتضی بیان است و نه عدم البیان به عبارت دیگر نه غرض به بیان، متعلّق است نه به عدم البیان.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۵۰

ثانیتها: انتفاء ما یوجب التّعیین.

ثالثتها: انتفاء القدر المتیقّن فی مقام التّخاطب و لو کان المتیقّن بملاحظة الخارج عن ذاک المقام فی البین، فانّه غیر مؤثر فی رفع الاخلال بالغرض لو کان بصدد البیان کما هو الفرض، فانّه فیما تحقّقت لو لم یرد [المتکلّم الشّیاع لأخلّ بغرضه، حیث انّه لم یبیّنه مع أنّه بصدده، و بدونها لا یکاد یکون هناک اخلال به، حیث لم یکن مع انتفاء الاولی الا فی مقام الاهمال أو الاجمال، و مع انتفاء الثّانیة کان البیان بالقرینة، و مع انتفاء الثّالثة لا اخلال بالغرض لو کان المتیقّن تمام مراده، فانّ الفرض أنّه بصدد بیان تمامه، و قد بیّنه، لا بصدد بیان أنّه تمامه کی أخلّ ببیانه فافهم [۱].

---

[۱]- ۲: مقدّمه دیگر، این است که متکلّم، قرینه متّصله یا منفصله‌ای- اعمّ از حالیه یا مقالیّه- برخلاف اطلاق بیان نکرده باشد.

۳- مقدّمه سوّم حکمت، نبودن قدر متیقّن در مقام تخاطب است.

بیان ذلک: قدر متیقّن بر دو گونه است:

الف: قدر متیقّن در غیر مقام تخاطب ۱۰۰۷]: هر کلّی و مطلقی دارای یک قدر متیقّن در غیر مقام تخاطب است به عبارت دیگر: هر کلّی دارای فرد یا افراد بارز «مسلّم الفردیهٔ» هست فرضا قدر متیقّن در غیر مقام تخاطب «انسان» همان افراد برجسته و مشخّصی است که هیچ گونه ابهام و تردیدی در فردیّت آن‌ها برای انسان، مطرح نیست که این نوع از قدر متیقّن ۱۰۰۸]، ارتباطی به بحث ما ندارد. و وجودش مضر به انعقاد اطلاق نیست.

ب: قدر متیقّن در مقام تخاطب: همان قدر مسلّم و متیقّن در مقام گفتگو می‌باشد.

مثال: فرضا مولائی با عبدش در فضیلت عتق رقبه مؤمنه بحث می کند و روایات آن باب را ملاحظه می کنند که می گوید: هرکس یک عبد مؤمن را آزاد نماید یا موجبات

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۵۱

آزادی او را فراهم کند، فلان مقدار اجر و ثواب دارد حال اگر مولا بعد از آن مباحثه به عبدش بگوید: «اعتق رقبهٔ»، بدیهی است که آن فرمان، مربوط به عتق رقبه مؤمنه هست و قدر متیقّن در مقام تخاطب، آن را به رقبه مؤمنه سوق می‌دهد.

سؤال: آیا در این شرائط می‌توان به اطلاق خطاب مولا تمسّک نمود؟

خیر! زیرا اوّلین شرط تمسّک به اطلاق، این بود که مولاـ در مقام «بیان» باشد لذا می گوئیم: مولائی که در مقام بیان نیست بلکه می‌خواهد مرادش را اجمالا بیان نماید چگونه می‌توان به اطلاق خطابش تمسّک کرد[۱۰۰۹]؟ و شرط دوّم تمسّک به اطلاق، این بود که قرینه‌ای برخلاف نباشد و شرط سوّمش این بود که قدر متیقّن در مقام تخاطب هم نباشد پس اگر در مقام تخاطب، قدر متیقّنی بود، نمی‌توان گفت کلام مولا دارای اطلاق است به عبارت دیگر: اگر عبد به مولایش بگوید، شما فرمودید: «اعتق رقبهٔ» و آن را به ایمان مقیّد ننمودید، مولا علیه او احتجاج می کند که اصل بحث ما درباره عتق رقبه مؤمنه بود.

جمع‌بندی: اگر مقدّمات سه گانه حکمت، تمام و کامل باشد، شیوع و سریان را استفاده می کنیم و می گوئیم معنای «اعتق رقبهٔ»، عتق هر رقبه‌ای است خواه مؤمن باشد یا کافر و این مسئله، همان مقدمات حکمت و نتیجه‌اش اطلاق ۱۰۱۰] است و اطلاقش هم به معنای شیوع و سریان است منتها نه شیوعی که به لفظ، مربوط باشد بلکه شیوعی که به اتکاء مقدّمات حکمت، محقّق می‌شود.

قوله: ... و بدونها لا یکاد یکون هناك اخلال به حیث لم یکن مع انتفاء الاولی الا فی مقام الاهمال او الاجمال و مع انتفاء الثّانیهٔ ...».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۵۲

تذکّر: بدون مقدّمات حکمت نمی‌توان گفت کلام مولا اطلاق دارد زیرا:

۱- با عدم تحقّق مقدّمه اوّل، مولا در مقام اهمال یا اجمال است لذا نمی‌توان گفت کلام او اطلاق دارد.

۲- اگر مقدّمه دوّم منتفی باشد[۱۰۱۱]، معنایش این است که قرینه برخلاف، محقّق است.

در این صورت بیان به وسیله قرینه اظهار شده به عبارت دیگر: فرض، این است که مولا فرموده «اعتق الرّقبهٔ الموصوفهٔ بالایمان» که در این صورت هم نمی‌توان گفت کلام او دارای اطلاق است.

۳- مقدّمه سوّم حکمت، نبودن قدر متیقّن در مقام تخاطب است که انتفاء مقدّمه سوّم، وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب است لذا می گوئیم اگر قدر متیقّن در مقام تخاطب، محقّق و تمام مراد مولا هم، همان قدر متیقّن باشد او اخلال به غرض ننموده و نمی‌توان گفت شما در مقام بیان بودید و چیزی را اظهار ننمودید «فانّ الفرض انّه بصدد بیان تمامه و قد بیّنه لا بصدد بیان انّه تمامه کی اخلّ ببیانه فافهم».

نکته: گاهی متکلّم در مقام بیان «تمام المراد» می‌باشد در این صورت، قدر متیقّن در مقام تخاطب «تمام المراد» است و وجودش مانع انعقاد اطلاق است. اما گاهی نه، او در مقام بیان توصیف می‌باشد و درصدد است بگوید: «القدر المتیقّن تمام مرادی» در این صورت، قدر متیقّن در مقام تخاطب اثری ندارد.

به عبارت دیگر: گاهی متکلّم درصدد است بین قدر متیقّن و «تمام المراد» ایجاد رابطه و بیان نماید در این صورت می گوئیم او چنین رابطه‌ای ایجاد نکرده و نگفته «القدر المتیقّن تمام مرادی»، گاهی نه، هدفش این است که «تمام المراد» را بیان کند، وجود قدر

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۵۳

ثمّ لا ـ یخفی علیک أنّ المراد بکونه فی مقام بیان تمام مراده مجرّد بیان ذلک، و اظهاره و افهامه و لو لم یکن عن جد، بل قاعدهٔ و قانونا لتکون حجّهٔ فیما لم تکن حجّهٔ أقوی علی خلافه، لا البیان فی قاعدهٔ قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ، فلا یکون الظّفر بالمقیّد و لو کان مخالفا کاشفا [لو کان کاشفا] عن عدم کون المتکلّم فی مقام البیان، و لذا لا ینثلم به اطلاقه، و صحّهٔ التّمسک به أصلا، فتأمّل جیّدا. و قد انقدح بما ذکرنا أنّ النّکرهٔ فی دلالتها علی الشّیاع و السّریان أیضا تحتاج فیما لا یکون هناک دلالهٔ حال أو مقال الی مقدّمات الحکمهٔ، فلا تغفل [۱].

متیقّن در مقام تخاطب، عنوان «تمام المراد» را بر خودش منطبق می کند[۱۰۱۲].

مصنف رحمه اللّه در پایان، فرموده‌اند: «فافهم»[۱۰۱۳].

[۱]- سؤال: اینکه در مقدّمه اوّل حکمت گفتید: باید مولا در گفتار خود در مقام بیان مراد باشد، مقصود از بیان مراد چیست؟

جواب: منظور، بیان مراد جدّی نیست بلکه مقصود، مرادی است که با جعل قانون و مراد استعمالی تطبیق می کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۵۴

بیان ذلک: روش عقلاـ در قانون گذاری، این است که ابتدا یک مطلب کلّی را به‌عنوان اصل بیان می‌نمایند سپس تحت عنوان «تبصره» مخصّصات یا مقیّداتی برای آن ذکر می کنند.

سؤال: آیا قانونی که ابتدا- قبل از بیان مخصّص و مقیّد- جعل شده، بیانگر مراد جدّی مقنّن نیست؟ خیر! ابتدا ضابطه کلّی را بیان می کنند سپس مراد جدّی به وسیله مقیّد و مخصّص بیان می‌شود.

اگر کسی در مقام تقنین، قانونی را جعل کرد سپس با مقیّدی درباره آن قانون، مواجه شدیم، نمی توان گفت قانون گذار و متکلّم در مقام بیان نبوده زیرا مقصود از بیان در محلّ بحث، همان بیانی است که در باب عام با آن آشنا هستید، فرضا اگر متکلّمی گفت:

اکرم العلماء و سپس گفت لاـ تکرم زیدا العالم نمی‌توان کشف نمود که متکلّم در مقام القاء عام در صدد افاده مطلب، قانون و قاعده‌ای نبوده، تخصیص، دالّ بر عدم شمول و مستلزم تجوّز نیست.

آیا اگر شما نسبت به تخصیص زائد تردید نمائید به اصالت العموم تمسّک نمی کنید؟

اگر تخصیص، دالّ بر این باشد که عام به‌عنوان عموم، القا نشده- و ملاک را مراد جدّی مولا بدانیم- باید با وجود یک تخصیص از عام صرف‌نظر نمود درحالی که چنین نیست.

در محلّ بحث هم اگر مطلقی، مقیّد شد، نمی‌توان کشف نمود که متکلّم در حین اطلاق در مقام بیان نبوده بلکه او کاملا در مقام بیان بوده و می‌خواسته مراد قانونی و استعمالی را بیان کند امّا مراد جدّی او با ملاحظه مقیّدات و ادلّه بعدی مشخّص می‌شود.

خلاصه: مقصود ما از اینکه در مقدّمه اوّل گفتیم باید مولاـ در مقام بیان تمام مراد خویش باشد، این است که: در مقام بیان مراد استعمالی و قانونی باشد نه مراد جدّی

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۵۵

بقی شیء و هو أنه لا یبعد أن یکون الاصل فیما اذا شکّ فی کون المتکلّم فی مقام بیان تمام المراد هو کونه بصدد بیانه و ذلک لما جرت علیه سیرهٔ أهل المحاورات من التّمسّک بالاطلاقات فیما اذا لم یکن هناک ما یوجب صرف وجهها الی جهة خاصهٔ، و لذا تری أنّ المشهور لا یزالون یتمسّکون بها مع عدم احراز کون مطلقها بصدد البیان، و بعد کونه لاجل ذهابهم الی أنّها موضوعهٔ للشّیاع و

السّريان، و ان كان ربما نسب ذلك اليهم، و لعلّ وجه النّسبة ملاحظة أنّه لا وجه للتّمسّك بها بدون الاحراز و الغفلة عن وجهه، فتأمّل جيّدا [۱].

واقعی ۱۰۱۴] و الا اگر چنین باشد، همیشه مطلق و مقیّد با یکدیگر منافات پیدا می‌کنند، زیرا معنای اعتق رقبهٔ این است: مراد جدّی، عتق طبیعت رقبه است درحالی‌که مقیّد- لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ- می‌گوید عتق طبیعت رقبه، مراد جدّی نیست بلکه باید رقبه، مؤمنه باشد پس بین آن دو، تعارض است درحالی‌که هیچ‌گونه تعارضی بین مطلق و مقیّد وجود ندارد.

تذکّر: منظور از بیان در «قبح تأخیر بیان از وقت حاجت»، بیان مراد جدّی است امّا در محلّ بحث، منظور از «بیان»، بیان مراد استعمالی و ضابطه‌ای می‌باشد.

یادآوری: ابتدای این بحث هم گفتیم که: مصنّف رحمه اللّه مسئله را با اسم جنس، بیان و شروع نمودند لکن باید توجّه داشت که نکره هم مانند آن است.

تأسیس اصل

[۱]- گاهی احراز می‌کنیم که مولاـ در مقام بیان مراد است و گاهی احراز می‌نمائیم که او در مقام بیان مراد ضابطه‌ای و استعمالی نمی‌باشد بلکه در مقام اجمال یا اهمال است که در این دو صورت، حکم مسئله، واضح است امّا بحث فعلی، این است که:

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۵۶

خطابی از مولا صادر شده که نه مقام «بیان» احراز شده و نه «عدم البیان» لذا باید بررسی نمود که حکم مسئله چیست.

بعید نیست، بگوئیم: مقتضای اصل اوّلی عقلائی «بیان» است یعنی: تا وقتی قرینه‌ای برخلاف اصل مذکور، قائم نشود، می‌گوئیم: متکلّم در مقام بیان تمام مراد استعمالی خود بوده، نتیجتا مهم‌ترین مقدّمه حکمت- یعنی مقدّمه اوّل- به وسیله همان اصل عقلائی ثابت می‌شود و لزومی ندارد، دلیل خاصّی وارد شود که اثبات کند، مولا در فلان خطاب در مقام بیان بوده و شاهدش این است که وقتی به عمل اصحاب و مشهور مراجعه نمائیم، می‌بینیم آن‌ها دائما و به سهولت به اطلاقات تمسّک می‌نمایند به عبارت دیگر: هنگامی که با مطلقی مواجه می‌شوند، چندان بحث نمی‌کنند که آیا مولا در مقام بیان هست یا نه بلکه در مواردی که دلیلی نباشد که مولاـ در مقام بیان نیست ۱۰۱۵] به مطلقات تمسّک می‌نمایند لذا از این مسئله کشف می‌کنیم در محاورات، یک اصل عقلائی جریان دارد که نامش کأنّ «اصالت البیان» است یعنی: هنگامی که در بیان و عدم البیان تردید نمایند، می‌گویند مولا در مقام بیان بوده.

اشکال: مشهور، موضوع له و معنای حقیقی مطلق را ماهیّت مقیّد به شیوع و سریان می‌دانند لذا می‌گویند تا وقتی قرینه‌ای برخلاف آن نیست، مطلق را بر معنای حقیقی حمل می‌نمائیم ۱۰۱۶].

جواب: شاید آنچه را به مشهور نسبت داده‌اند، منشأش این باشد: دیده‌اند مشهور در موارد شک به اطلاقات تمسّک می‌کنند لذا نسبت‌دهنده، نزد خود، چنین محاسبه نموده:

مشهور با عدم احراز مقدّمه اوّل حکمت به اطلاق تمسّک می‌نمایند پس معلوم می‌شود،

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۵۷

ثمّ انّه قد انقدح بما عرفت- من توقّف حمل المطلق على الاطلاق فيما لم يكن هناك قرينة حاليّة أو مقاليّة على قرينة الحكمة المتوقّفة على المقدّمات المذكورة- أنّه لا اطلاق له فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الافراد أو الاصناف، لظهوره فيه، أو كونه متيقّنا منه و لو لم يكن ظاهرا فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف.

كما أنّه [أنّ منها ما لا يوجب ذا و لا ذاك، بل يكون بدويّا زائلا بالتّأمّل. كما أنّه [أنّ منها ما يوجب الاشتراك أو النّقل [۱].

اطلاق و شیوع را جزء موضوع له و معنای حقیقی مطلق می‌دانند امّا نسبت‌دهنده، غفلت نموده که اطلاق و سریان، جزء معنای حقیقی نیست و در محلّ بحث، مقدّمات حکمت، محقّق است منتها لازم نیست مقدّمه اوّل را احراز نمائیم زیرا همان اصل عقلائی- در مورد شک- مسأله بیان را اثبات می کند.

[۱]- تذکّر: گفتیم با تحقّق مقدّمات سه‌گانه حکمت به اطلاق تمسّک می‌نمائیم لکن باید توجّه داشت که در هر موردی انصراف ۱۰۱۷]، محقّق باشد، مانع انعقاد اطلاق می‌شود لذا لازم است به بیان اقسام و مراتب انصراف بپردازیم:

اقسام انصراف

۱- انصراف بدوی: گاهی انسان، مطلقی را می‌شنود و فورا فرد بارزی از آن به ذهنش خطور می کند، مثل اینکه شما کلمه انسان را بشنوید و فرضا نژاد سفید از آن به ذهنتان خطور کند و اصلا نژاد سیاه در مرحله اوّل به ذهن خطور ننماید.

انصراف مذکور، بدوی است و با مختصری تأمّل، مشخّص می‌شود که مسأله نژاد در ماهیّت انسان مدخلیّتی ندارد لذا می گوئیم این نوع انصراف، وجودش «کالعدم» است و «لا یترتّب علیه شیء اصلا»- نه سبب ایجاد قدر متیقّن است نه موجب ظهور.

إیضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۵۸

۲- انصراف تیقّنی ۱۰۱۸]: از انصراف بدوی، بالاتر، انصرافی است که سبب ایجاد قدر متیقّن ۱۰۱۹] می‌شود یعنی: در اثر کثرت استعمال لفظ در مقیّد، بین آن لفظ و مقیّد، ارتباطی برقرار شده که به مجرّد شنیدن آن لفظ مطلق- مانند همان قدر متیقّن در مقام تخاطب- از ظهور لفظ در اطلاق ممانعت می کند امّا در خصوص این هم ظهور ندارد بلکه انصراف، شبیه مانعی است و از ظهور اطلاق ممانعت می‌نماید امّا خودش هم «تمام المراد» نیست.

انصراف مذکور، مانع تمسّک به اطلاق است و علّت مانعیّتش انتفاء مقدّمه سوّم حکمت- یعنی: وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب- است.

قبلا اشاره کردیم که: اثر وجود قدر متیقّن، این بود که لفظ در قدر متیقّن، ظهور پیدا نمی کرد امّا درعین‌حال، قدر متیقّن، مانع ظهور لفظ در اطلاق می‌شد.

۳- انصراف ظهوری ۱۰۲۰]: مرحله بالاتر از انصراف تیقنی، این است که سبب ایجاد ظهور برای خودش می‌شود یعنی: به مجرّد شنیدن لفظ در همان معنای انصرافی، ظهور پیدا می کند[۱۰۲۱].

اگر انصراف به این مرحله برسد، مقدّمه دوّم حکمت، منتفی هست چون مقدّمه دوّم، انتفاء قرینه متّصله یا منفصله بر تعیین بود و در فرض ما قرینه بر تعیین، همان ظهور لفظ

إیضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۵۹

در معنای انصرافی است ۱۰۲۲].

خلاصه: مرتبه سوّم انصراف، سبب ایجاد ظهور برای لفظ می‌شود لذا می گوئیم مسلّما مانع انعقاد اطلاق می‌شود.

۴- مرحله بالاتر از انصراف قبلی، این است که انصراف، سبب ایجاد «اشتراک»[۱۰۲۳] می‌شود و کأنّ لفظ، واجد دو موضوع له می‌شود، یکی همان معنای مطلق است و موضوع له دیگر، معنای انصرافی هست که به مرتبه حقیقت می‌رسد امّا نه به نحوی که مانع معنای حقیقی اوّل شود بلکه خود را در عرض معنای حقیقی اوّل قرار می‌دهد.

تذکّر: در مرحله قبل هم ظهور، محقّق می‌شد امّا به حدّ حقیقت نمی‌رسید[۱۰۲۴] امّا در این مرحله به مرتبه حقیقت می‌رسد و خود

را در ردیف معنای حقیقی اوّل قرار می‌دهد و در نتیجه «اشتراک» محقّق می‌شود.

۵- مرحله بالاتر از انصراف قبلی، این است که هم به‌معنای حقیقی می‌رسد و هم مانع معنای حقیقی اوّل می‌شود که از آن به «نقل»[۱۰۲۵] تعبیر می‌کنند یعنی: انصراف، موجب تحقّق نقل است به عبارت دیگر: یک حقیقت ثانوی محقّق می‌شود که حقیقت اوّلیّه را

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۶۰

لا یقال: کیف یکون ذلک ۱۰۲۶]؟ و قد تقدّم أن التّقیید لا یوجب التجوّز فی المطلق أصلا [۱].

تحت الشّعاع قرار می‌دهد.

تذکّر: دو قسم اخیر- اشتراک و نقل- مانع تمسّک به اطلاق هستند.

امّا در اشتراک: معنای انصرافی بر معنای حقیقی رجحانی ندارد- و بالعکس- و برای تعیین و رجحان یکی بر دیگری وجود قرینه، لازم است.

امّا انصراف در مرحله پنجم: می‌توان گفت انصراف برای تمسّک به اطلاق، مانع است امّا حقیقتا مسأله مانعیّت، مطرح نیست چون حقیقت اوّلیّه به کلّی مضمحل و فراموش شده و حقیقت ثانویّه انصرافیّه، جایگزین آن گشته و معنائی غیر از همان معنای انصرافی تحقّق ندارد.

[۱]- گفتیم انصراف، دارای مراتبی هست لکن باید توجّه داشت که اگر بنا باشد لفظی نسبت به بعضی از افراد یا اصناف معنا انصراف پیدا کند باید منشأش کثرت استعمال لفظ در آن فرد یا صنف باشد لذا در محلّ بحث، اشکالی مطرح شده که مصنّف رحمه اللّه جدّا آن را به نحو اختصار بیان کرده‌اند که اینک به توضیحش می‌پردازیم:

اشکال: کجا و در کدام مورد، شما مطلق را در مقیّد استعمال می‌نمائید که موجب انصراف شود؟- انصراف باید منشأش کثرت استعمال باشد.

البتّه کثرت استعمال لفظ در معانی مجازی اشکالی ندارد، ممکن است شما کلمه اسد را به قدری در رجل شجاع استعمال نمائید تا به حدّ اشتراک یا نقل برسد و این مسئله، مورد

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۶۱

فانّه یقال: مضافا الی أنّه انّما قیل لعدم استلزامه له، لا عدم امکانه، فانّ استعمال المطلق فی المقیّد بمکان من الامکان أنّ کثرهٔ ارادهٔ المقیّد لدی اطلاق المطلق و لو بدالّ آخر ربما تبلغ بمثابهٔ توجب له مزیهٔ أنس ۱۰۲۷] کما فی المجاز المشهور، أو تعیینا

قبول ما هم هست امّا شما در مسأله مطلق و مقیّد می‌گوئید: مطلق همیشه در معنای اطلاقیش استعمال می‌شود و حتّی اگر مطلق را مقیّد نمائید، مثلا ابتدا بگوئید: «اعتق الرّقبهٔ» و سپس بگوئید: «لا تعتق الرّقبهٔ الکافرهٔ»، تقیید مذکور، مستلزم مجازیّت نیست زیرا «رقبه» اسم جنس است و همیشه در ماهیّت، استعمال می‌شود و قیدش را از «لا تعتق الرّقبهٔ الکافرهٔ» استفاده می‌کنیم.

سؤال: فرضا اگر استعمال مذکور، هزار مرتبه تکرار شود، انصراف تحقّق پیدا می‌کند؟

جواب: خیر! زیرا شما رقبه را در معنای حقیقیش استعمال نمودید و استعمال لفظ در معنای حقیقی و اطلاقی، موجب انصراف نمی‌شود.

آری اگر تقیید، مستلزم مجازیّت باشد، لازمه تجوّز، این است که رقبه در غیر موضوع له- یعنی: رقبه مؤمنه- استعمال شود و اگر آن استعمال تکرار شود، انصراف، محقّق می‌شود و معنائی برخلاف حقیقت تحقّق پیدا می‌کند- با اختلافی که بین مراتب

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۶۲

[تعيّنا] و اختصاصا به كما فى المنقول بالغلبة، فافهم [۱].

انصراف هست- امّا اگر شما دائما رقبه را در معنای حقیقی استعمال کنید و تقیید هم اصلا مستلزم استعمال لفظ در غیر موضوع له نباشد، چگونه انصراف محقّق می‌شود؟ شما- مصنّف- فرمودید مطلق همیشه در معنای اطلاقی خودش استعمال می‌شود و قید را از دالّ دیگری استفاده می‌کنیم- مانند اکرم رجلا عالما که رجل در معنای خودش استعمال شده و قید عالمیّت را از کلمه عالم استفاده می‌کنیم.- پس انصراف، چگونه محقّق می‌شود؟

[۱]- جواب: «اوّلا» اینکه گفتیم تقیید، مستلزم مجازیّت نیست، مقصود، این بود که: لازم نیست، مطلق در مقیّد استعمال شود به عبارت دیگر: درصدد نفی ملازمه بودیم یعنی: کسی توهّم نکند تقیید با مجازیّت، «ملازم» است بلکه مطلق در اطلاق خودش باقی هست و قید را هم از دلیل مقیّد استفاده می‌کنیم بدون اینکه «مجاز» تحقق پیدا کند امّا اگر کسی بخواهد این مسئله را رعایت نکند و از ابتدا مطلق را در مقیّد- مجازا- استعمال نماید، مانعی ندارد و ما در مقام نفی استعمال مجازی نبودیم.

خلاصه: در کلام قبل، ملازمه را نفی نمودیم نه «امکان» را.

«ثانیا» در همان مثال اگر کلمه رقبه در معنای اطلاقیش استعمال شود و شما قید را از دلیل مقیّد استفاده کنید و آن معنا و استعمال، تکرّر پیدا کند، همین مسئله، موجب انصراف است چون مخاطب ملاحظه می‌کند که متکلّم فرضا صد مرتبه گفته «اعتق رقبة»[۱۰۲۸] و بعد هم به دلیل دیگر گفته «لا تعتق الرّقبة الکافرة» لذا همین امر، موجب انصراف است زیرا تقیید مکرّر و پیوسته، محقّق کثرت استعمال است و سبب ایجاد انس و ارتباط، بین «رقبه» و «رقبه مؤمنه» می‌شود و این‌گونه انس و ارتباط، مراتبی دارد که گاهی به صورت قدر متیقّن و گاهی به صورت ظهور است البتّه گاهی هم انس به حدّی

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۶۳

تنبيه: و هو أنّه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة كان واردا فى مقام البيان من جهة منها و واردا فى مقام الاهمال أو الاجمال من أخرى، فلا بدّ فى حمله على الاطلاق بالنسبة الى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة، و لا يكفى كونه بصدده من جهة أخرى الا اذا كان بينهما ملازمة عقلا، أو شرعا، أو عادة كما لا يخفى [۱].

شدّت پیدا می‌کند که معنای اطلاقی رقبه اصلا در بوته فراموشی واقع می‌شود پس مانعی ندارد که استعمال، حقیقی باشد و تقیید هم مستلزم مجازیّت نباشد امّا درعین‌حال، انصراف پیدا شود.

قوله «فافهم»[۱۰۲۹].

شاید اشاره به «ضعف» بیان اخیر باشد.

آیا اگر مطلق، دارای جهات متعدّد باشد، می‌توان به آن تمسّک نمود؟

[۱]- ممکن است «مطلق» دارای جهات متعدّدی باشد در این صورت برای هر جهتی که بخواهیم به مطلق تمسّک نمائیم، ابتدا باید- و لو با تمسّک به همان اصل عقلائی ۱۰۳۰]- احراز نمائیم که متکلّم در مقام بیان آن جهت بوده و چنانچه متکلّم در مقام بیان یک جهت باشد فقط از همان لحاظ می‌توان به اطلاق کلامش تمسّک نمود و از جهت دیگر نمی‌توان به اطلاق کلام او استدلال نمود.

مثال: مولائی فرموده: «اعتق رقبة» لکن مردّد هستیم که آیا کلامش از نظر ایمان و

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۶۴

کفر- نسبت به رقبه- اطلاق دارد یا نه در این صورت باید- و لو با همان اصل عقلائی- احراز نمائیم که او از این جهت در مقام بیان بوده و تمام مراد استعمالی خود را «رقبه» قرار داده بدون اینکه مسأله کفر و ایمان، مطرح باشد.

سؤال: چون «رقبه» از نظر صنف، قیمت، اسود و ابیض، مختلف است، آیا می‌توان از این جهات به اطلاق آن کلام تمسک نمود؟

جواب: باید احراز نمود که مولا از آن جهت در مقام بیان بوده و الا اگر فقط او از نظر کفر و ایمان رقبه در مقام بیان بوده از جهت اسود و ابیض بودن رقبه نمی‌توان به اطلاق کلامش تمسّک نمود پس تمسّک به هر اطلاقی مشروط بر این است که مولا از آن جهت در مقام بیان باشد.

تذکّر: گاهی جهات متعدّد، مطرح است ولی بین آن‌ها ملازمه عقلی ۱۰۳۱]، شرعی ۱۰۳۲] یا عادی ۱۰۳۳] هست که در این صورت اگر مولا در مقام بیان یک جهت باشد، «لا محالهٔ»، بیان

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۶۵

فصل: اذا ورد مطلّق و مقیّد متنافیین ۱۰۳۴]، فامّا یکونان [أن یکونا] مختلفین فی الاثبات و النّفی، و امّا یکونان [أن یکونا] متوافقین فان کانا مختلفین مثل «أعتق رقبهٔ و لا تعتق رقبهٔ کافرهٔ» فلا اشکال فی التّقیید.

و ان کانا متوافقین، فالمشهور فیهما الحمل و التّقیید، و قد استدلّ بأنّه جمع بین الدّلیلین و هو أولی [۱].

به جهات دیگر هم متعلق می‌شود و لذا می‌توان از آن جهات هم به اطلاق کلامش تمسّک نمود.

حمل مطلق بر مقیّد

اشاره

[۱]- مطلق و مقیّدی که از ناحیه شارع مقدّس وارد می‌شود، دارای دو صورت است:

۱- گاهی آن دو از لحاظ نفی و اثبات با یکدیگر مختلف می‌باشند مانند «اعتق رقبهٔ» و «لا تعتق رقبهٔ کافرهٔ» قدر متیقّن از مسأله حمل مطلق بر مقیّد، همین فرض است یعنی:

مقیّد، دالّ بر این است که مطلق هم مقیّد است.

۲- اشکال در این فرض است که: مطلق و مقیّد از نظر نفی و اثبات، متوافق باشند مثل اینکه هر دو مثبتین باشند مانند «اعتق رقبهٔ» و «اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ»[۱۰۳۵].

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: مشهور، مطلق را بر مقیّد حمل نموده‌اند لکن اشکالی در محلّ بحث، مطرح شده که: آن دو دلیل با یکدیگر منافات ندارند چون هر دو مثبتین هستند لذا چرا مطلق را بر مقیّد حمل می‌کنید؟

دلیلی که برای مشهور ذکر شده، این است: «الجمع بین الدلیلین مهما امکن اولی من

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۶۶

و قد أورد علیه بامکان الجمع علی وجه آخر، مثل حمل الامر فی المقیّد علی الاستحباب.

و ردّ علیه بأنّ التّقیید لیس تصرّفا فی معنی اللفظ، و انّما هو تصرّف فی وجه من وجوه المعنی اقتضاه تجرّده عن القید مع تخیّل وروده فی مقام بیان تمام المراد، و بعد الاطلاع علی ما یصلح للتّقیید نعلم وجوده علی وجه الاجمال، فلا اطلاق فیه حتّی یستلزم تصرّفا، فلا یعارض ذلک بالتّصرّف فی المقیّد بحمل أمره علی الاستحباب [۱].

الطرح»، جمع بین دلیلین اقتضا می‌کند، مطلق را بر مقیّد حمل نمائیم.

در فرض مذکور کأنّ دو حکم و دو وظیفه، مطرح نیست بلکه یک وظیفه یعنی: «عتق الرّقبة» مطرح است منتها دلیل اوّل می‌گوید عتق مطلق رقبه، واجب است و دلیل دوّم می‌گوید عتق رقبه مؤمنه وجوب دارد پس در حقیقت، دلیلین، یک وظیفه را تشریح و تبیین می‌نمایند و چون وظیفه «واحد» است، امکان ندارد هم مطلق باشد و هم مقیّد لذا می‌گوئیم: به خاطر جمع بین دو دلیل، مطلق را بر مقیّد حمل می‌نمائیم.

[۱]- اشکال: بر استدلال مشهور، اشکال شده که: طریق «جمع» منحصر به حمل مطلق بر مقیّد نیست بلکه راه دیگرش این است که مقیّد را بر استحباب حمل نمود یعنی:

وظیفه وجوبی، عتق مطلق رقبه است لکن عتق رقبه مؤمنه، مستحب می‌باشد[۱۰۳۶].

نتیجه: طریق شما- مشهور- بر راه حلّ ما رجحان ندارد و با وجود دو راه حل، انتخاب هرکدامش باید دارای رجحان باشد.

جواب: مشهور یا مدافعین از مشهور درصدد جواب برآمده‌اند که: حمل مطلق بر مقیّد، دارای رجحان و مزیّتش این است: اگر مطلق را بر مقیّد حمل نمائید، هیچ‌گونه تصرّفی در دلیل مطلق، محقّق نمی‌شود[۱۰۳۷] امّا حمل مقیّد بر استحباب، موجب تصرّف در

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۶۷

و أنت خبیر بأنّ التّقیید أیضا یکون تصرّفا فی المطلق، لما عرفت من أنّ الظّفر بالمقیّد لا یکون کاشفا عن عدم ورود المطلق فی مقام البیان، بل عن عدم کون الاطلاق الذی هو ظاهره بمعونة الحکمة بمراد جدّیّ، غایة الامر أنّ التّصرّف فیه بذلک لا یوجب التّجوّز فیه [۱].

معنای لفظ است.

بیان ذلک: اگر مقیّد را که با صیغه «افعل» بیان شده بر استحباب، حمل نمائید، نتیجه‌اش این است: صیغه افعل که در وجوب ظهور دارد بر استحباب، حمل شود و این امر، موجب تصرّف در نفس معنای لفظ است امّا در حمل مطلق بر مقیّد، هیچ‌گونه تصرّفی محقّق نمی‌شود زیرا: وقتی متکلّم گفت: اعتق رقبهٔ شما «توهّم نمودید» که او در مقام بیان بوده و قیدی ذکر نکرده لکن بعد از آنکه دلیل مقیّد را ملاحظه نمودید، متوجّه اشتباه خود شدید که مولا در مقام بیان تمام مراد خویش نبوده بلکه در دلیل اوّل- یعنی: مطلق- درصدد بوده مقصودش را به نحو اجمال بیان کند پس وجود دلیل مقیّد، تصرّفی در دلیل مطلق نمی‌کند بلکه موجب رفع تخیّل از سامع و مخاطب می‌شود بنابراین، حمل مطلق بر مقیّد، موجب هیچ‌گونه تصرّفی نیست امّا حمل مقیّد بر استحباب، مستلزم تصرّف در معنای لفظ- و صیغه افعل- است لذا طریقی را که مشهور انتخاب کرده‌اند، دارای رجحان می‌باشد.

[۱]- مصنّف، علیه مدافعین از مشهور دو جواب بیان کرده و عکس ادعای آن‌ها را اثبات نموده‌اند یعنی: حمل مطلق بر مقیّد، موجب تصرّف در مطلق است امّا حمل مقیّد بر استحباب، موجب تصرّف در صیغه افعل نیست که اینک به توضیح آن دو می‌پردازیم.

۱- مصنّف رحمه اللّه در پاسخ اوّل با مدافعین از مشهور، مماشات نموده و فرموده‌اند:

همان‌طور که شما گفتید، حمل امر مقیّد بر استحباب، موجب تصرّف در معنای صیغه افعل هست ما هم اثبات می‌کنیم که حمل مطلق بر مقیّد، موجب تصرّف در مطلق است.

توضیح ذلک: تقیید هم مانند تخصیص است یعنی: هیچ‌کدامشان مستلزم مجازیّت

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۶۸

مع أنّ حمل الامر فی المقیّد علی الاستحباب لا- یوجب تجوّزا فیه، فانّه فی الحقیقة مستعمل فی الایجاب، فان المقیّد اذا کان فیه ملاک الاستحباب کان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحبّا فعلا، ضرورة أنّ ملاکه لا یقتضی استحبابه اذا اجتمع مع ما یقتضی وجوبه [۱].

نیست امّا هر دو، موجب تصرّف- و ضربه- در اصالت الظّهور و اصالت الاطلاق می‌شوند.

اصالت الاطلاق، یک اصل لفظی، پشتیبان «اعتق رقبة» و می‌گوید حکم به نحو شیاع و سریان، ثابت است امّا با ورود دلیل مقیّد به اصالت الاطلاق، ضربه وارد شده منتها نسبت به همان مقداری که دلیل مقیّد[۱۰۳۸] دلالت می‌کند امّا اصالت الاطلاق، نسبت به تقییدات مشکوک به قوّت خود، باقی هست پس اینکه گفتید، تقیید، موجب هیچ‌گونه تصرّفی در دلیل مطلق نمی‌باشد، صحیح نیست بلکه حقیقت امر، این است که موجب کمال تصرّف در دلیل مطلق است منتها تصرّفش به نحوی نیست که مستلزم تجوّز باشد چون مجازیّت، یک مسئله و تصرّف، مسأله دیگری است و شما اصل تصرّف را انکار نمودید.

سؤال: آیا با وجود دلیل مقیّد، اصالت الاطلاق به قوّت قبلی خود، باقی هست ۱۰۳۹]؟ خیر! وجود مقیّد، موجب تصرّف در دلیل مطلق است به عبارت دیگر: مسلّما تقیید در تمام موارد، باعث تصرّف در دلیل مطلق است منتها تصرّفی است که مستلزم مجازیّت نمی‌باشد.

[۱]- ۲: امّا اینکه- در دفاع از مشهور- گفتید اگر مقیّد را بر استحباب، حمل نمائیم

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۶۹

موجب تصرّف در معنای صیغه افعل می‌باشد، پاسخش این است: در سائر موارد که صیغه افعل در وجوب ظهور دارد اگر آن را بر استحباب حمل کنید در معنای آن تصرّف نموده‌اید امّا در محلّ بحث اگر امر مقیّد را بر استحباب حمل نمائیم، مستلزم تصرّف و تجوّز نیست زیرا وضع «ما نحن فیه» از قبیل «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»* و «صلّ ۱۰۴۰] فی المسجد» می‌باشد.

کسی که نماز ظهر را در خانه‌اش اتیان نموده، انجام وظیفه کرده امّا آیا نسبت به فردی که نماز ظهرش را در مسجد اتیان نموده، می‌توان گفت او وظیفه وجوبی خود را انجام نداده؟ خیر! نماز در مسجد هم دارای وجوب و چون افضل افراد واجب است از آن به استحباب تعبیر می‌نمائیم ۱۰۴۱] یعنی: همان نماز ظهر واجب با یک مزیّت در مسجد تحقّق پیدا می‌کند.

امّا در محلّ بحث: اگر مولا ابتدا فرمود: اعتق رقبة و سپس گفت: اعتق رقبة مؤمنة و ما آن امر مقیّد را بر استحباب حمل نمودیم، استحبابش مانند استحباب صلات لیل نیست که صیغه افعل در غیر موضوع له استعمال شده باشد بلکه هیئت امر در همان مفاد خودش استعمال شده- منتها با اضافه رجحان و مزیّت- پس معنای «اعتق رقبة» و «اعتق رقبة مؤمنة» این نیست که عتق رقبه، واجب و عتق رقبه مؤمنه، مستحب می‌باشد[۱۰۴۲] بلکه مفادش این است که عتق رقبه مؤمنه، افضل افراد واجب است لذا چرا شما در دفاع از

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۷۰

نعم فیما اذا کان احراز کون المطلق فی مقام البیان بالاصل کان من التّوفیق بینهما حمله علی أنّه سیق فی مقام الاهمال علی خلاف مقتضی الاصل، فافهم [۱].

مشهور گفتید حمل مقیّد بر استحباب، موجب تصرّف در معنای صیغه امر است.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه در یک مورد با مدافعین از مشهور مماشات می‌کنند.

توضیح ذلک: مقدّمه: گفتیم برای تمسّک به اطلاق باید مقدّمات سه‌گانه حکمت، تمام و کامل باشد. یکی از آن مقدّمات، این بود که متکلّم در مقام بیان باشد که گفتیم مقدّمه مذکور از دو طریق، ممکن است اثبات شود.

الف: گاهی «بالوجدان» احراز می‌کنیم که مولا در مقام بیان بوده.

ب: ممکن است در صورت تردید با تمسّک به «اصل عقلائی» اثبات نمائیم، متکلّم در مقام بیان بوده.

در صورت تردید در بیان و عدم البیان اگر از طریق اصل عقلائی احراز نمائیم مولا ـ در مقام بیان بوده، چنانچه با مقیّدی مواجه شویم، بعید نیست از مدافعین مشهور بپذیریم که وجود دلیل مقیّد، کاشف از این است که مولا از ابتدا در مقام بیان نبوده زیرا ما هم که «بالوجدان» احراز نکردیم او در مقام بیان بوده ۱۰۴۳] بلکه از طریق اصل عقلائی، «بیان» مولا را احراز نمودیم لذا می‌گوئیم اصل عقلائی در موردی کارساز است که دلیل مقیّدی نباشد و چنانچه با مقیّدی مواجه شویم، کاشف از این است که مولا در دلیل مطلق در مقام بیان نبوده.

قوله: «فافهم».

اگر با اصل عقلائی هم «بیان» را احراز نمائیم چنانچه با مقیّدی مواجه شویم، کاشف از این نیست که متکلّم در مقام بیان نبوده و شاهدش این است که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۷۱

و لعلّ وجه التّقیید[۱۰۴۴] کون ظهور اطلاق الصّیغهٔ فی الایجاب التّعیینیّ أقوی من ظهور المطلق فی الاطلاق [۱].

اگر وجود دلیل مقیّد، کاشف از این شد که متکلّم در مقام بیان نبوده، نسبت به سایر تقییدات مشکوک هم شما نباید به مطلق تمسّک کنید درحالی‌که عقلا تمسّک می‌نمایند لذا می‌گوئیم: هیچ‌گاه مقیّد، کاشف از این نیست که متکلّم در مقام بیان نبوده.

[۱]- آیا می‌توان کلام مشهور- در حمل مطلق بر مقیّد[۱۰۴۵]- را توجیه نمود؟

مصنّف رحمه اللّه: شاید وجه «حمل»، این باشد که با دو ظهور متعارض، مواجه هستیم لکن چون ظهور مقیّد، نسبت به مطلق، اقوا هست، مطلق بر مقیّد حمل می‌شود.

بیان ذلک: ظاهر «اعتق رقبهٔ» این است که حکم به نحو اطلاق، ثابت است و فرقی بین عتق رقبه مؤمنه و غیر مؤمنه وجود ندارد و ظهور دلیل مقیّد- اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ- این است که عتق رقبه مؤمنه، متعیّن است ۱۰۴۶]، اگر مولا ـ بدون اینکه مطلق را بیان نماید، می‌گفت اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ، شما از آن استفاده می‌کردید که عتق رقبه مؤمنه، واجب تعیینی هست و عدلی ندارد.

نتیجه: ظهور دلیل مقیّد در وجوب تعیینی با ظهور دلیل مطلق در اطلاق، معارض

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۷۲

و ربما یشکل بأنّه یقتضی التّقیید فی باب المستحبّات، مع أنّه بناء المشهور علی حمل الامر بالمقیّد فیها علی تأکّد الاستحباب [۱].

اللهم الا أن یکون الغالب فی هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبیّهٔ، فتأمّل [۲].

است و چون ظهور مقیّد از ظهور مطلق، اقوا هست، مشهور، ظهور مقیّد را اخذ و وجوب تعیینی را اثبات نمودند- لازمه وجوب تعیینی، این است که مطلق را بر مقیّد حمل نمود و از ظهور اطلاقی مطلق صرف‌نظر کرد.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه توجیه و دلیل مناسبی برای کلام مشهور در حمل مطلق بر مقیّد بیان نمودند لکن اشکال دیگری مطرح است که: لازمه بیان مذکور، این است که قاعده حمل مطلق بر مقیّد در مستحبّات هم جاری باشد[۱۰۴۷].

مثال: فرضا یک دلیل می‌گوید: «یستحب عتق رقبهٔ» و دلیل دیگر می‌گوید: «یستحب عتق رقبهٔ مؤمنهٔ»، بنا بر مسأله تعارض ظهورین و تقدّم ظهور مقیّد بر مطلق ۱۰۴۸] باید در مستحبّات هم مطلق را بر مقیّد حمل نمود و گفت: عتق رقبه مؤمنه، مستحب است امّا عتق رقبه غیر مؤمنه، استحباب ندارد- یعنی: لازمه حمل مطلق بر مقیّد، این است- درحالی‌که مشهور در باب مستحبّات، مطلق را بر مقیّد

حمل نمی‌کنند بلکه می‌گویند: عتق مطلق رقبه، مستحب و عتق رقبه مؤمنه، دارای تأکّد استحباب است ۱۰۴۹].

اشکال: قاعده حمل مطلق بر مقیّد در تمام موارد، جاری هست چرا آن‌ها فرق قائل شده‌اند؟

[۲]- مصنّف رحمه اللّه در مقام جواب از اشکال اخیر، دو وجه بیان نموده‌اند:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۷۳

أو أنّه کان بملاحظة التّسامح فی أدلّة المستحبّات، و کان عدم رفع الید من دلیل استحباب المطلق بعد مجیء دلیل المقیّد، و حمله علی تأکّد استحبابه من التّسامح فیها [۱].

الف: «غالبا» در مستحبّات، مراتب استحباب و محبوبیّت، متفاوت است به عبارت دیگر: در آن باب، استحباب و تأکّد استحباب، فراوان است به خلاف واجبات که در آن‌ها چنان مسأله‌ای اصلا مطرح نیست یا اگر هم مطرح باشد، غلبه ندارد.

قوله: «فتأمّل»[۱۰۵۰].

[۱]- ب: برای بیان وجه دوّم به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم: اگر روایت ضعیفی بر وجوب یا استحباب شیء دلالت نماید به کمک اخبار «من بلغ»[۱۰۵۱] می‌توان گفت آن شیء، مستحبّ است.

مثال: اگر خبر ضعیفی دلالت نماید که خواندن دو رکعت نماز در فلان شب، فلان مقدار ثواب دارد در این صورت به کمک اخبار «من بلغ» می‌گوئیم آن نماز، مستحبّ است ۱۰۵۲].

سؤال: آیا اخبار مذکور، دالّ بر استحباب نفس آن نماز است یعنی همان‌طور که صلات اللیل، مستحبّ است آن دو رکعت نماز هم- بذاته- دارای استحباب می‌باشد یا این که مفاد اخبار «من بلغ» این است که آن دو رکعت نماز به‌عنوان «محتمل الثّواب» و به

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۷۴

عنوان اینکه احتمال دارد مطابق واقع و لوح محفوظ باشد، استحباب دارد که در حقیقت عنوان احتیاط برآن عمل، منطبق می‌شود.

جواب: در مسئله دو عقیده، مطرح است که نظر مصنف رحمه اللّه با عقیده شیخ اعظم رحمه اللّه متفاوت است ۱۰۵۳].

در «ما نحن فیه» چنین می‌گوئیم: گرچه در برابر روایت مطلق، با مقیّد هم مواجه هستیم و مقتضای قاعده، حمل مطلق بر مقیّد است و در صورت حمل، عتق رقبه غیر مؤمنه استحباب ندارد امّا چون ابتدا یک مطلق، وارد شده و به نحو اطلاق بر استحباب عتق رقبه دلالت دارد لذا صغرای تسامح در ادلّه سنن، محقّق می‌شود و می‌گوئیم:

عدم رفع ید از دلیل مطلق و حمل دلیل مقیّد بر تأکّد استحباب مقیّد، «کان من التّسامح فی ادلة المستحبّات» نتیجتا مطلق را اخذ و مقیّد را بر تأکّد استحباب حمل می‌نمائیم.

تذکّر: مصنف رحمه اللّه در حاشیه «منه» در آن مطلب مناقشه نموده‌اند[۱۰۵۴].

یادآوری: برای حلّ اشکال، غیر از دو طریق مذکور- الف و ب- راهی نیست و چنانچه هر دو طریق را ابطال و رد نمائید، بین واجبات و مستحبّات- در محلّ بحث- نمی‌توان فرقی قائل شد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۷۵

ثم انّ الظّاهر أنّه لا یتفاوت ۱۰۵۵] فیما ذکرنا بین المثبتین و المنفیین بعد فرض کونهما متنافیین، کما لا یتفاوتان فی استظهار التّنافی بینهما من استظهار اتّحاد التّکلیف من وحدة السّبب و غیره من قرینة حال أو مقال حسبما یقتضیه النّظر، فلیتدبّر [۱].

---

[۱]- «ظاهرا» در جمع بین مطلق و مقیّد[۱۰۵۶]، فرقی نیست که مطلق و مقیّد، هر دو، اثباتی و مانند «اعتق رقبة» و «اعتق رقبة مؤمنة» باشند یا اینکه هر دو منفیین و به صورت «لا تعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة کافرة» باشند البتّه بعد از فرض این مسئله که گفتیم باید بین

دو دلیل «تنافی» باشد.

سؤال: در چه مورد یا مواردی «تنافی» محقّق است؟

جواب: در موردی که یک حکم، مطرح باشد به عبارت دیگر: شرط حمل مطلق بر مقیّد، این است که احراز نمائیم مولا درباره عتق رقبه، یک حکم دارد و حکمش بین مطلق و مقیّد، مردّد است که در این صورت، طبق قاعده، مطلق را بر مقیّد حمل می‌نمائیم امّا چنانچه مولا در مقام بیان دو حکم باشد که آن دو به یکدیگر ارتباطی ندارند[۱۰۵۷]، نمی‌توان مطلق را بر مقیّد حمل نمود پس شرط حمل مطلق بر مقید، احراز وحدت حکم است.

سؤال: وحدت حکم از چه طریقی احراز می‌شود؟

جواب: از طریق وحدت سبب، قرائن حالیه یا مقالیّه. مثل اینکه مولا بگوید: «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ» و در خطاب دیگر بگوید: «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» که در فرض مذکور می‌دانیم «ظهار» برای یک حکم، سببیّت دارد و چنین نیست که در «ظهار» دو حکم، ثابت باشد پس وحدت سبب، کاشف از این است که مولا یک حکم دارد منتها

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۷۶

تنبیه: لا فرق فیما ذکر من الحمل فی المتنافیین بین کونهما فی بیان الحکم التّکلیفیّ و فی بیان الحکم الوضعیّ، فاذا ورد مثلا أنّ البیع سبب و أنّ البیع الکذائی سبب و علم أنّ مراده إمّا البیع علی اطلاقه، أو البیع الخاصّ، فلا بدّ من التّقیید لو کان ظهور دلیله فی دخل القید أقوی من ظهور دلیل الاطلاق فیه، کما هو لیس ببعید، ضرورهٔ تعارف ذکر المطلق و ارادهٔ المقیّد- بخلاف العکس- بالغاء القید، و حمله علی أنّه غالبیّ، أو علی وجه آخر، فانّه علی خلاف المتعارف [۱].

بین مطلق و مقیّد، مردّد است که طبق قاعده، مطلق را بر مقیّد حمل می‌کنیم.

حمل مطلق بر مقیّد، مختصّ احکام تکلیفی نیست

[۱]- حمل مطلق بر مقیّد در متنافیین ۱۰۵۸]، مخصوص احکام تکلیفی نیست بلکه در احکام وضعیّه هم- با اجتماع شرائط حمل- جاری هست ۱۰۵۹].

مثال: یک دلیل می‌گوید: «البیع سبب للتّملیک و التّملّک» و دلیل دیگر می‌گوید:

«البیع العربی سبب للتّملیک و التّملّک» در فرض مذکور، با احراز اینکه هر دو خطاب، دالّ بر یک جهت است، مطلق را بر مقیّد حمل می‌نمائیم به عبارت دیگر: حمل در صورتی است که احراز نمائیم، هر دو دلیل، بیانگر یک جهت می‌باشد، یا درصدد است سببیّت مطلق بیع را بیان نماید یا سببیّت بیع عربی را منتها آن جهت و هدف، مردّد می‌باشد که آیا واقعا «مطلق» هدف است و قید عربیّت، هیچ‌گونه مدخلیّتی ندارد، مثلا به‌عنوان وصف غالبی- او علی وجه آخر[۱۰۶۰]- ذکر شده یا اینکه تقیید به عربیّت هم در سببیّت مدخلیّت دارد و اگر بیع، فاقد آن شد برای تملیک و تملّک

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۷۷

تبصرهٔ: لا تخلو من تذکرهٔ، و هی: أنّ قضیّهٔ مقدّمات الحکمهٔ فی المطلقات تختلف حسب [بحسب اختلاف ۱۰۶۱] المقامات، فانّها تارهٔ یکون حملها علی العموم البدلیّ، و أخری علی العموم الاستیعابیّ، و ثالثهٔ علی نوع خاصّ ممّا ینطبق علیه حسب اقتضاء خصوص المقام، و اختلاف الآثار و الاحکام کما هو الحال فی سائر القرائن بلا کلام [۱].

سببیّت ندارد.

مصنّف رحمه اللّه: در احکام وضعیه هم مطلق را بر مقید حمل می‌نمائیم ۱۰۶۲]. «لو کان ظهور دلیله فی دخل القید اقوی من ظهور دلیل الاطلاق فیه کما هو لیس ببعید[۱۰۶۳]» یعنی: اگر ظهور دلیل مقیّد در تقیّد از ظهور دلیل مطلق در اطلاق، اقوا باشد- کما هو لیس ببعید.

نتیجه مقدّمات حکمت، مختلف است

[۱]- گفتیم اگر مقدّمات سه‌گانه حکمت، جاری شود، نتیجه‌اش اطلاق است لکن باید توجّه داشت که نتیجه اطلاق در موارد مختلف، متفاوت است یعنی: ممکن است نتیجه اطلاق، عموم بدلی ۱۰۶۴]، عموم استیعابی یا حتّی تعیّن فرد یا نوع خاصّی باشد که مثال هرکدام

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۷۸

فالحکمة فی اطلاق صیغة الامر تقتضی أن یکون المراد خصوص الوجوب التّعیینیّ العینیّ النّفسیّ، فانّ ارادة غیره تحتاج الی مزید بیان، و لا معنی لارادة الشّیاع فیه، فلا محیص عن الحمل علیه فیما اذا کان بصدد البیان [۱].

را به زودی بیان می‌نمائیم.

تذکّر: مفاد سائر قرائن هم به حسب مقامات، مختلف است پس این مسئله، مختصّ قرینه حکمت که یک قرینه عقلی هست، نمی‌باشد.

[۱]- گفتیم گاهی ممکن است نتیجه اطلاق، تعیّن فرد یا نوع خاصّی باشد.

مثال: اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد لکن تعیینیّت یا تخییریّت آن مشخّص نبود، مقتضای تمامیّت مقدّمات حکمت، این است که بگوئیم آن واجب، «تعیینی» هست زیرا واجب تخییری دارای قید هست نه واجب تعیینی.

در واجب تخییری در صورتی یک عدل بر مکلّف، واجب است که عدل دیگر را اتیان نکرده باشد امّا اگر فرضا عدل اوّل را اتیان نموده، عدل دوّم وجوب ندارد پس واجب تخییری، مقیّد است نه تعیینی.

اگر اصل وجوب شیء را احراز نمودیم امّا عینیّت یا کفائیّت آن برای ما مشخّص نبود، مقتضای اطلاق صیغه امر- در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت- این است که آن شیء، واجب «عینی» باشد نه کفائی زیرا واجب عینی قیدی ندارد بخلاف واجب کفائی که مقیّد است ۱۰۶۵].

اگر اصل وجوب شیء را احراز نمودیم امّا نفسیّت یا غیریّت آن محرز نبود، مقتضای اطلاق صیغه امر- در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت- «نفسیّت» است زیرا وجوب

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۷۹

کما أنّها قد تقتضی العموم الاستیعابیّ کما فی «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا» اذ ارادة البیع مهملا أو مجملا ینافی ما هو المفروض من کونه بصدد البیان، و ارادة العموم البدلیّ لا یناسب المقام، و لا مجال لاحتمال ارادة بیع اختاره المکلّف أیّ بیع کان. مع أنّها تحتاج الی نصب دلالة علیها لا یکاد یفهم بدونها من الاطلاق، و لا یصحّ قیاسه علی ما اذا أخذ فی متعلّق الامر، فانّ العموم الاستیعابیّ [فی مثل ذلک لا یکاد یمکن ارادته، و ارادة غیر العموم البدلیّ و ان کانت ممکنة الا أنّها منافیة للحکمة، و کون المطلق بصدد البیان [۱].

نفسی، قیدی ندارد بخلاف واجب غیری ۱۰۶۶] که مقیّد است.

جمع‌بندی: مقتضای اطلاق صیغه امر، این است که: وجوب، «نفسی تعیینی عینی» باشد- لا غیر- به نحوی که بیان کردیم.

سؤال: آیا می‌توان گفت مقتضای اطلاق، شیاع است و نتیجتا یک شیء هم واجب تعیینی باشد هم تخییری؟ لا معنی ۱۰۶۷] لارادهٔ الشّیاع فیه فلا محیص عن الحمل علیه [ای علی خصوص الوجوب التّعیینی فیما] اذا کان بصدد البیان.

[۱]- گاهی نتیجه اطلاق، عمومی شمولی هست مانند «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» که در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت، چاره‌ای غیر از این نیست که بگوئیم: مقصود از «أَحَلَّ اللَّهُ

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۸۰

الْبَیْعُ»، «احلّ اللّه کلّ بیع»[۱۰۶۸] می‌باشد زیرا اگر بگوئیم مولا-در مقام اهمال یا اجمال بوده با مقام بیان او منافات دارد چون فرض مسئله درصورتی است که مقدّمات حکمت و مقام بیان مولا محرز است.

سؤال: آیا می‌توان گفت عموم در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» «بدلی» هست یعنی خداوند متعال یک بیع را «علی سبیل البدلیّة» حلال نموده؟

جواب: خیر! این مسئله با مقام ۱۰۶۹] امتنان و امضا تناسبی ندارد مخصوصا که در مقابل آن «حرّم الرّبا» هست و ظهورش در این است که «کلّ ربا و کلّ ما یتحقّق علیه هذا العنوان» محکوم به حرمت و فساد است.

سؤال: آیا می‌توان گفت مقصود از آن، بیعی هست که مکلّف خارجا اراده می‌نماید؟

جواب: خیر! زیرا: ۱- اگر آن را مقیّد نمودیم، ثمره‌ای ندارد چون در این فرض هر بیعی را مکلّف خارجا انجام دهد، صحیح است درحالی‌که اگر قید مذکور هم نباشد، همان معنا را استفاده می‌نمائیم پس قید مذکور، مطلب زائد و اضافه‌ای را بیان نمی‌کند پس لغو است.

۲- برفرض که آن قید، دارای اثر و نتیجه باشد، قرینه‌ای بر تقیید نداریم- بدون قرینه نمی‌توان چنان برداشتی نمود.

قوله: «و لا یصحّ قیاسه علی ما اذا اخذ فی متعلّق الامر فانّ العموم الاستیعابیّ لا یکاد

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۸۱

یمکن ارادته ...».

سؤال: آیا می‌توان «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» را با «اعتق رقبة» مقایسه نمود و گفت چون آنجا عمومش بدلی هست در آیه شریفه هم عموم بدلی مطرح است؟

جواب: خیر! عموم استیعابی در متعلّق امر- در اعتق رقبة- غیرممکن است و عدم امکانش یا به خاطر این است که می‌دانیم مولا چنان چیزی را اراده نکرده یا از جهت این است که «رقبه»، نکره و مقیّد به وحدت است و مولا فرموده: یک بنده- «رقبة»- را آزاد نمائید و عتق یک رقبه با عموم استیعابی، سازگار نیست.

در آیه شریفه، خداوند متعال نفرموده «احلّ اللّه بیعا» پس نمی‌توان «البیع» را با «رقبة» مقایسه نمود.

نتیجه: در «اعتق رقبة» اراده عموم استیعابی، غیرممکن است، اراده غیر عموم بدلی- مانند عتق رقبه مخصوص، یعنی: مؤمنه- هم با قرینه حکمت منافات دارد پس چاره‌ای غیر از این نیست که آن را بر عموم بدلی حمل نمائیم.

تذکّر: «نگارنده» در پایان این بحث، توجّه شما را به نکته یا نکاتی از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی جلب می‌نماید.

ثم إنّه قد تبین لک من مطاوی کلماتنا انه لا فرق بین ما اذا کان دلیل المقید دالا علی تقیید المتعلق او الموضوع و بین ما اذا کان دالا علی تقیید نفس الحکم فکما یحمل المطلق علی المقید فی متعلقات التکالیف و موضوعاتها کما علمت فکذلک یحمل مطلقات التکالیف علی مقیداتها ایضا کما اذا ورد «حج» و ورد «حج عن استطاعة» بناء علی ما هو المشهور من کون القید فی الواجب المشروط قیدا لنفس الحکم لا للمتعلق و ذلک لاجل اتحاد مناط الحمل فی الصورتین و هو وحدة التکلیف ۱۰۷۰].

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۸۲

فصل: فی المجمل و المبیّن و الظّاهر أنّ المراد من المبیّن فی موارد اطلاقه الکلام الـذی له ظاهر، و یکون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنی، و المجمل بخلافه، فما لیس له ظهور مجمل و ان علم بقرینهٔ[۱۰۷۱] خارجیّهٔ ما أرید منه، کما أنّ ما له الظهور مبیّن و ان علم بالقرینهٔ الخارجیّهٔ أنّه ما أرید ظهوره ۱۰۷۲] و أنّه مأوّل [۱].

مجمل و مبیّن

اشاره

[۱]-

تعریف مبیّن:

لفظی است که در یـک معنـا ظهور دارد و به حسب متفـاهم عرفی، آن لفظ برای معنا به منزله «قالب ۱۰۷۳]» است پس هر لفظی که در معنائی ظهور داشته باشد و قالب معنا باشد، مبیّن نامیده می‌شود.

تـذکّر: فرقی هم نـدارد که متکلّم، آن معنای ظاهر را اراده کرده باشـد یا غیر آن معنای ظاهر را- به کمک قرینه- اراده نموده باشـد چون بحث ما در مراد متکلّم نیست.

تعریف مجمل:

لفظی است که ظهوری در معنا ندارد مانند مشترک لفظی. مثلا اگر متکلّمی گفت رأیت «عینا» و قرینه‌ای همراهش ذکر نکرد، نفس کلمه عین به اعتبار

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۸۳

و لکلّ منهما فی الآیات و الرّوایات و ان کان أفراد کثیرهٔ لا تکاد تخفی ۱۰۷۴]، الا أنّ لهما أفرادا مشتبههٔ وقعت محلّ البحث و الکلام للاعلام فی أنّها من أفراد أیّهما، کآیـهٔ السّرقهٔ، و مثل «حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ أُمَّهاتُکُمْ» و «أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیمَـهُٔ الْأَنْعامِ» ممّا أضیف [التّحریم و] التّحلیل الی الاعیان، و مثل «لا صلاهٔ الا بطهور» [۱].

اشتراک لفظی در خصوص هیـچ‌یک از معانی ظهور ندارد لذا به کلمه عین به اعتبار عدم ظهورش مجمل می‌گوئیم: البتّه اگر خارجا قرینه‌ای هم بر مراد متکلّم داشـته باشـیم، آن لفظ، دارای اجمال ذاتی هست چون ذاتا قالب یک معنای خاصّی نیست چه مراد متکلّم باشد چه نباشد آن لفظ، دارای اجمال هست- لفظ غیر ظاهر، مجمل است.

نتیجه: مجمل و مبیّن بودن از اوصاف لفظ و دائر مدار، ظهور و عدم ظهور نفس لفظ است.

[۱]- مصـادیق مجمـل و مبیّن در آیات ۱۰۷۵] و روایـات، فراوان است لکن موارد زیـادی مورد تردیـد واقع شـده که آیا از مصادیق مجمل است یا مبیّن که اینک به ذکر بعضی از

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۸۴

آن‌ها می‌پردازیم:

۱- «وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَهُٔ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما ...»، سوره مائده، آیه ۳۸.

آیه مذکور به جهت اشتمال بر کلمه «ایدی» محلّ بحث واقع شده که آیا در قسمت معیّنی از «ید» ظهور دارد یا مجمل است و باید با آن معامله مجمل ۱۰۷۶] نمود.

۲- «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ ...»، سوره نساء، آیه ۲۳.

۳- «... أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ»، سوره مائده، آیه ۱.

در آیتین مذکورتین، تحلیل و تحریم به اعیان خارجیّه نسبت داده شده درحالی‌که اسناد تحلیل و تحریم به ذوات، فاقد معنا هست و مفهومی ندارد، ذوات، حلال یا حرام باشد بلکه افعال متعلق به ذوات، حلال و حرام است لذا آن دو آیه- و امثال آن‌ها- محلّ بحث واقع شده که آیا از موارد اجمال ۱۰۷۷] است یا نه به عبارت دیگر آیا آیات و روایاتی که حلّیت و حرمت را به ذوات نسبت داده در تمام افعال متعلّق به ذوات ظهور دارد یا در افعال خاصّی.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۸۵

و لا يذهب عليك أنّ اثبات الاجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان، لما عرفت من أنّ ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، و يكون قالبا لمعنى و هو ممّا يظهر بمراجعة الوجدان، فتأمّل ۱۰۷۸] [۱].

ثمّ لا يخفى أنّهما وصفان اضافيّان ربما يكون مجملا عند واحد، لعدم معرفته بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لديه، و مبيّنا لدى الآخر، لمعرفته، و عدم

۴- «لا صلاة الا بطهور»، فقيه: ۱/ ۳۵، باب ۱۴.

روایت مذکور هم محلّ بحث واقع شده که آیا اجمال ۱۰۷۹] دارد یا نه؟

[۱]- تذکّر: در کتب اصولی درباره مجمل و مبیّن «مشروحا» بحث شده لکن مصنّف رحمه اللّه با بیان دو نکته اثبات می‌نمایند که آن بحث‌ها از نظر «اصولی»، بدون فائده است که اینک به بیان آن دو نکته می‌پردازیم:

۱- مجمل و مبیّن بودن «کأنّ» دو امر وجدانی هست، چیزی نیست که انسان بخواهد با برهان ثابت کند، فرضا اگر فلان لفظ، نزد فلان شخص در معنائی ظهور داشت، مبیّن است و چنانچه فاقد ظهور بود، نمی‌توان برهان اقامه نمود که آن لفظ، واجد ظهور است.

قوله: «فتأمل»، گاهی مبیّن بودن از طریق برهان، ثابت می‌شود.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۸۶

التّصادم بنظره، فلا يهمّنا التّعرّض لموارد الخلاف و الكلام، و النّقض و الابرام فى المقام، و على اللّه التّوكّل و به الاعتصام [۱].

---

[۱]- ۲: مجمل و مبیّن بودن، دو وصف اضافی ۱۰۸۰] هست- نه واقعی- و به لحاظ افراد، متفاوت می‌باشد. ممکن است یک لفظ، نزد کسی مبیّن امّا از نظر فرد دیگر، مجمل باشد مثلا کسی که درباره کلمه «صعید»- در آیه فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً-* تحقیق نموده و برایش مشخص شده که موضوع له آن، تراب خالص است در این صورت، آیه تیمّم برای او اجمال ندارد امّا فرد دیگری که تحقیق نموده لکن برایش مشخّص نشده که صعید به حسب لغت و عرف برای تراب خالص وضع شده یا برای «مطلق وجه الارض» در این صورت، آیه تیمّم از نظر او اجمال دارد[۱۰۸۱] پس نمی‌توان گفت آیه مذکور «مطلقا» مجمل است و نمی‌توان گفت «مطلقا» مبیّن است.

نتیجه: عنوان مجمل و مبیّن بودن، دو امر اضافی و نسبت به افراد، مختلف است.

جمع‌بندی: باتوجّه به دو نکته مذکور وجهی ندارد- مهم نیست- که هریک از موارد اختلاف بین اصولیین را بررسی نمائیم که آیا مجمل است یا مبیّن زیرا گفتیم:

۱- مجمل و مبیّن بودن، دو امر اضافی هست. ۲- آن مسئله، برهانی نیست بلکه وجدانی می‌باشد.

و الحمد للّه اولا و آخرا

و صلی اللّه علی محمد و آله الطیبین الطاهرین

به تاریخ بیست و هفتم رمضان ۱۴۱۷ هجری قمری.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۸۷

فهرستها

اشاره

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۸۹

الفهرس الموضوعی

فهرست موضوعی کتاب

[۱۰۸۳]

---

[۱] (۱)- گفتیم در امر« علو» معتبر است امّیا اگر دوستی از دوست دیگر یا فقیری از انسان، طلب و خواهشی نمود از نظر لغت و عرف به آن« امر» اطلاق نمی‌شود و اگر گاهی می‌شنوید که به آن، عنوان امر داده‌اند از باب مسامحه و مجاز است و نیز ر. ك: ایضاح الکفایة ۱/ ۴۰۵.

[۲] (۱)- همان‌طور که در بحث اوامر، متذکّر شدیم، معانی مادّه امر، متعدّد بود گاهی امر به‌معنای فعل، استعمال می‌شد گاهی به‌معنای فعل عجیب و زمانی به‌معنای شأن و گاهی در سائر معانی استعمال می‌گشت امّا آن معانی در مادّه نهی راه ندارد بلکه مادّه نهی به‌معنای همان طلب است که مادّه امر هم دارای این معنا بود و نیز ر. ك: ایضاح الکفایة ۱/ ۳۹۳.

[۳] (۱)- ای العرضیة.

[۴] (۲)- ای الطولیة- بحسب الزمان.

[۵] (۱)- و فی العبارة مسامحة اذ الصّلاة عنوان للواحد المذکور و الاولی ان یقول کالحرکة بقصد الصّلاة فی المغصوب الا ان یکون مراده التمثیل لمتعلقی الامر و النهی المجتمعین فی الواحـد لا لنفس الواحد و ان کان خلاف الظاهر اذ الظاهر کونه مثالا لما یرجع الیه ضمیر کان الاخیرة. مشکینی رحمه اللّه.

ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲۳۴.

[۶] (۱)- به زودی مثالی برای آن ذکر می‌کنیم.

[۷] (۲)- اگر مقصود، واحد شخصی باشد بدیهی است که آن واحد، قابل تکثّر و تعدّد نیست، آیا امکان دارد که زید و عمرو تکثر پیدا کنند؟ خیر.

[۸] (۱)- لکن این ربطی به حیثیت بحث نـدارد- اگر طبق بعضـی از نتایج، صـغرائی برای یک مسأله دیگر پیـدا شد این امر سـبب نمی‌شود که حیثیت بحث، واحد باشد.

[۹] (۱)- ای مسألة النهی فی العبادة.

[۱۰] (۲)- ای فی مسألة اجتماع الامر و النهی.

[۱۱] (۳)- بـدیهی است که معامله هیـچ‌گاه مأمور به نیست و امری به آن تعلق نمی‌گیرد تا مسأله اجتماع امر و نهی مطرح شود بلکه آنچه که محل اشکال واقع شده، نهی متعلق به عبادت است.

[۱۲] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۱/ ۲۳.

[۱۳] (۱)- وجه الظهور: ما ذکره فی الفرق بین هـذه المسألة و المسألة الآتیة من اجداء تعدد الجهة فی دفع محذور اجتماع الضدین و عـدمه و من المعلوم أن هـذا المعنی لیس مـدلولا للّفـظ، اذ مرجعه الی جواز اجتماع الحکمین المتعلقین بطبیعتین مغایرتین متصادقتین علی شـیء واحـد و عـدمه، و هـذا حکم عقلی لا ربط له بدلالـة اللفظ فالمراد بالامر و النهی هو الوجوب و الحرمـة سواء أ کان الدال علیهما اللفظ ام غیره کالاجماع و الضرورة. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۵.

[۱۴] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۲/ ۴۹۲ و ۳۶۸، ۲۸۱.

[۱۵] (۱)- ... هو بنـاء علی الامتنـاع لزوم اجتمـاع الضـدین و کون ما یتصادق علیه الطبیعتان اللتان تعلق بهما الامر و النهی واحـدا. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۸.

[۱۶] (۲)- ... حیث انهم عنونوها بقولهم:« اختلفوا فی جواز اجتماع الامر و النهی».

[۱۷] (۳)- اذ لا منشأ لدعوی الانصراف الا غلبة الوجود او کثرة الاستعمال و لا یصلح شیء، منهما للتقیید، کما ثبت فی محله. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۹.

[۱۸] (۱)- اگر کسـی در محـلّ بحث، قائـل به جواز اجتماع امر و نهی شـد و فرضا درصـدد برآمـد که حکم آن را در رساله عملیّه بنویسد باید تمام موانع و شـرایط- از قبیل اعتبار مندوحه، بلوغ، عقل و ...- را هم در نظر بگیرد که این مسئله، مربوط به فعلیّت حکم و اجرای آن در خارج است و ارتباطی به بحث اجتماع امر و نهی ندارد.

[۱۹] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۲/ ۴۷۹.

[۲۰] (۲)- بـدیهی است که افراد، همـان وجـودات طـبیعت به ضـمیمه خصوصـیّاتی هست که لازمه وجود طـبیعت می‌باشـد مـانند خصوصیّت مکانی، زمانی و امثال آنها.

[۲۱] (۱)- فمن قـال بـالجواز نظر الی تعـدّد متعلق الحکمین لانّه الطبیعتـان المتعـددتان بحسب الماهیـة و من قـال بالامتنـاع نظر الی وحـدتهما بحسب الوجود ضـرورة امکـان انـتزاع ماهیـات متعـددة من وجود واحـد خـارجی کزیـد حیث ینـتزع منه مفهوم الماشـی و

الضاحک و الانسان و هکذا. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۱۴.

[۲۲] (۱)- فرد من طبیعة الصلاة و فرد من طبیعة الغصب.

[۲۳] (۱)- کما لا یکون من التعارض لانه انما یکون فی مقام الاثبات و الکلام فی مقام الثبوت. مشکینی رحمه اللّه. ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۲۴۱.

[۲۴] (۲)- بدیهی است که اصولیین در باب تعارض، مرجحات را اخذ می‌نمایند و اگر ترجیحی نبود، بنا بر تساقط یا تخییر می‌گذارند و در باب تزاحم در صورت احراز اقوائیت ملاک، آن را اخذ می‌نمایند و الا به اباحه یا تخییر حکم می‌کنند که تفصیل این مسائل در باب تعادل و تراجیح خواهد آمد.

[۲۵] (۳)- که از صغریات باب تزاحم هست.

[۲۶] (۱)- و هو ما تعرض بقوله:« و اما اذا لم یکن للمتعلقین مناط کذلک» ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۴۳.

[۲۷] (۲)- مصنف در عبارات بعد توضیح می‌دهند که: بنا بر قول به اجتماع، تعارض نیست و اگر بنا بر قول به امتناع بخواهد تعارض نباشد، شرطش این است که دو دلیل، بیانگر دو حکم اقتضائی باشند و یا لااقل یکی از آن‌ها اقتضائی و دیگری فعلی باشد تا اینکه ...

[۲۸] (۳)- مصنف رحمه اللّه در« التاسع» می‌فرمایند: بنا بر امتناع بین آن‌ها تعارض است نه اجتماع.

[۲۹] (۱)- برای توضیح بیشتر درباره حکم اقتضائی، ر. ک: ایضاح الکفایة ۴/ ۴۹.

[۳۰] (۲)- و اگر ملاک اقوائی وجود نداشت نوبت به حکم سوّم- غیر از وجوب و حرمت- می‌رسد.

[۳۱] (۳)- فرضا اگر دو نفر- یک نفر مسلمان و دیگری کافر- در حال غرق شدن باشند، انسان یقین پیدا می‌کند که انقاذ مسلمان، اهم است و اگر یقین هم پیدا نکند، احتمال می‌دهد که انقاذ مسلمان، اهم است و همین کفایت می‌کند.

[۳۲] (۴)- در اینکه آیا امر به شی‌ء، مقتضی نهی از ضدّش هست یا نه بیان کردیم که: صلات و ازاله، متزاحمین بودند لکن گفتیم ازاله نجاست از مسجد، از اتیان صلات، اهم هست امّا خارجا می‌دانیم که-- اهمیّت نماز، بیش از ازاله هست ولی علّت اینکه آنجا گفتیم صلات، مغلوب ازاله می‌باشد، این است که نماز، واجب موسّع است و می‌توان آن را در اوّل یا وسط و یا آخر وقت خواند امّا ازاله، واجب مضیّق و بدون« بدل» بود و همین امر، سبب تقدّم ازاله بر اتیان نماز شد.

[۳۳] (۱)- البته اگر یکی از آن دو حکم، اقتضائی و دیگری هم فعلی باشد، کفایت می‌کند و الا اگر دو دلیل، بیانگر دو حکم فعلی باشند، امتناعی نمی‌تواند آن دو حکم فعلی را اخذ نماید بلکه باید بگوید بین آن دو دلیل، تعارض است.

[۳۴] (۱)- یمکن ان یکون اشارة الی ان الجمع العرفی یتوقف علی کون احدهما اظهر من الآخر و مجرد کون احدهما اقوی مناطا من الآخر لا یجدی فی کونه اقوی ظهورا. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۶۱.

[۳۵] (۱)- به زودی بیان می‌کنیم که اشکال آن در کدام فرض است.

[۳۶] (۱)- در ضمن مباحث آینده مرجّحات جانب امر و مرجّحات جانب نهی را بیان می‌کنیم.

[۳۷] (۱)- خواه مکلّف، نسبت به حرمت التفات داشته باشد یا اینکه اصلا ملتفت نباشد.

[۳۸] (۲)- مجدّدا متذکّر می‌شویم که بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی بحث می‌کنیم.

[۳۹] (۳)- و همچنین نسبت به موضوع.

[۴۰] (۱)- المناط فی الحسن الصدوری ان یعتقد الفاعل بلا تقصیر منه رجحان الفعل فیأتی به بهذا الداعی سواء کان الفعل حسنا واقعا لیطابق حسنه الصدوری مع حسنه الواقعی او کان قبیحا محضا واقعا لیس فیه جهة الحسن اصلا غیر ان الفاعل اخطأ فی اعتقاده او کان واجدا لجهتی الحسن و القبح جمیعا کما فی المقام و لکن لم یعلم الفاعل بجهة القبح قصورا. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۴۹.

[۴۱] (۲)- تذکر: نسبت به موضوع، قصور و تقصیری مطرح نیست زیرا در شبهات موضوعیه اصلا تحقیق و تفحص لازم نیست.

[۴۲] (۱)- زیرا همان‌طور که قبلا- در امر هشتم- بیان کردیم، نزاع در باب اجتماع امر و نهی در موردی است که در مادّه اجتماع، هم ملاک امر تحقّق داشته باشد و هم ملاک نهی. در بحث فعلی هم که محل تصادق به‌عنوان یک عمل قبیح، محقّق نشده بلکه به‌عنوان یک عمل حسن اتیان شده و جهل مکلّف هم قصوری بوده به خلاف فرض قبل- عدم التفات عن تقصیر- که مجمع، واجد ملاک امر نبوده.

[۴۳] (۲)- زیرا این مسئله، محل کلام است که آیا در صحت عبادات، قصد امتثال لازم است یا نه؟

[۴۴] (۱)- صورت سوّم مسئله.

[۴۵] (۲)- و اگر در موردی- مانند محلّ بحث- هم مصلحت بود و هم مفسده، تابع همان است که واقعا اقوا هست و ارتباطی به علم و جهل مکلف ندارد.

[۴۶] (۱)- البته بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی، حکم« واقعی» آن صلات، حرمت است.

[۴۷] (۲)- بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی. و جهل قصوری مکلف.

[۴۸] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۲/ ۴۶۹.

[۴۹] (۱)- در صورتی که قصد امتثال را شرط ندانیم.

[۵۰] (۲)- الف: در صورتی که قصد امتثال را شرط بدانیم.

ب: یعنی: بناء علی ما ذکره فی مسألهٔ الضد.

[۵۱] (۳)- که گفتیم: با وجود جهل قصوری، بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی، اتیان مجمع و محلّ تصادق، صحیح است زیرا آن عمل عبادی ...

[۵۲] (۱)- الف: نسیان ب: جهل به موضوع ج: جهل به حکم و حرمت قصورا.

[۵۳] (۲)- اگر قصد امتثال، شرط نباشد که مسئله، بسیار واضح است و چنانچه آن را شرط بدانیم دو راه برای صحّت عمل و قصد امتثال بیان کردیم.

[۵۴] (۱)- الف: مرحله اقتضا: همان مرحله واجدیت مصلحت و مفسده هست مثلا مولا ملاحظه می‌کند که نماز، دارای صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء هست که اقتضا دارد یک حکم وجوبی به نام i« أَقِیمُوا الصَّلاهَ\»*E برای آن جعل نماید.

ب: مرحله انشا: به دنبال واجدیت مصلحت و مفسده، مولا- در مقام جعل قانون برمی‌آید و فرضا حکم وجوب صلات را جعل می‌نماید لکن در این مرحله تنها مسأله قانون‌گذاری مطرح است.

ج: مرحله فعلیت: اگر مولا- بخواهد حکم انشائیش به مرحله اجرا گذاشته شود و فرضا نماز ظهر، اتیان و شرب خمر، ترک شود، نسبت به آن‌ها بعث و زجر می‌کند یعنی حکم انشائی در معرض اجرا قرار می‌گیرد. لازم به تذکر است که مرحله فعلیت به تنهائی اثری ندارد بلکه اگر شرایطی از جمله، علم مکلف، نسبت به آن تحقق پیدا کند آنگاه علم مذکور برای مرحله تنجز مدخلیت دارد.

د: مرحله تنجز: یعنی مرحله‌ای که عقاب و ثواب، مطرح می‌شود و در اثر مخالفت یا موافقت با قانون، استحقاق عقوبت و مثوبت پیدا می‌شود.

[۵۵] (۱)- فرضا مولا بگوید: اکرم زیدا یوم الجمعهٔ و بعد هم بگوید: لا تکرم زیدا یوم الجمعهٔ.

[۵۶] (۱)- یعنی: اسم الفعل و هذا مما لا یتوهم فلا یناسب ذکره. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۷۰.

[۵۷] (۲)- ای نحو کل واحد من الاسم فقط و العنوان المذکور. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۲۱.

[۵۸] (۳)-« اقول»: و فی کلام المصنّف الی هنا مواقع للنظر« الاول» ... ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۵۸.

[۵۹] (۱)- مثلا در خارج، غیر از کتاب و زید، امر سوّمی- به نام ملکیّت- که واقعیّت داشته باشد، نداریم بلکه آنچه حقیقت دارد، کتاب و زید است و ملکیّت، یک امر اعتباری می‌باشد.

[۶۰] (۲)- که خارج محمول است و مقصود از خارج محمول، همان امور اعتباری غیر متأصّل است که شارع یا عقلا آن‌ها را اعتبار نموده‌اند. لازم به تذکّر است که اصطلاح و تعبیر مصنّف، چنین است: ایشان بر متأصّلات، عنوان محمول به ضمیمه و بر امور اعتباری، خارج محمول اطلاق نموده‌اند.

[۶۱] (۳)- و تمام ما ذکره المصنف فی متعلّق التکلیف هو یجری فی موضوع التکلیف ایضا حرفا بحرف فاذا قال مثلا ائتنی بالماء فالماء و ان اخذ فی لسان الدلیل موضوعا للحکم و لکن قد اخذ موضوعا للاشارة به الی حقیقة الماء و واقعه الذی یروی الغلیل و یرتفع به العطش و هو المعنون بعنوان الماء لا بما هو هو و بنفسه و علی استقلاله و حیاله و هکذا الحال فی سایر الموضوعات جمیعا. ر. ک:

عنایة الاصول ۲/ ۵۷.

[۶۲] (۱)- ای وحدة المعنون سواء کانت الوجوه و العناوین تقییدیة او تعلیلیة خلافا للمشهور من ان الحیثیات التعلیلیة غیر موجبة لتکثر المحیث بخلاف الحیثیات التقییدیة فانه موجبة للتکثر عندهم قطعا ... ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۲۱.

[۶۳] (۲)-[یعنی المغایرة من حیث الوجود و الا فلا اشکال فی تغایر کل جهة لاخری مفهوما، فان مفهوم العلم غیر مفهوم القدرة و هکذا.

[۶۴] (۳)- الظاهر ان المراد بهذه الالفاظ الثلاثة هنا واحد و هو نفی الترکیب و ان کان المتبادر فی بادئ النظر من الوحدة هو نفی الشریک عنه تعالی شأنه لکن المناسب للمقام لما کان نفی الترکیب حتی لا یتوهم کون صدق کل عنوان باعتبار جزء من الاجزاء هو ارادة البساطة من الوحدة] ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۸۷.

[۶۵] (۴)- و العمدة فی هذه المسألة هو اتقان هذه المقدمة و قد أتقنّاها حق الاتقان فی الثمرات و بینا ان الحیثیات التقییدیة ما لم تکن مستندة الی حیثیات تعلیلیة مستقلة متکثرة لا توجب تعدد المحیث و هذا هو السر فی عدم تعدد الذات الاحدیة تبارک و تعالی مع اجتماع حیثیات تقییدیة کثیرة فیه تبارک و تعالی و لا فرق فی هذه الجهة بینه تعالی و بین غیره. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۲۲.

[۶۶] (۱)- اقول: لم یقتصر فی الفصول علی ذکر« الجنس و الفصل» بل عطف علیهما اللواحق العرضیة و حینئذ فان کان العنوان من اللواحق العرضیة کالغصب و الصلاة جاء فیه الکلام المذکور من کونه متحدا مع الذات او ممتازا عنها فی الخارج. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۷۴.

[۶۷] (۲)-[یعنی: و لا یکاد یتخلف ذاتیاتها، فتخلف الصلاتیة و الغصبیة عن الحرکة یکشف عن عدم دخلهما فی ماهیاتها و ذاتیاتها.

[۶۸] (۳)- یعنی: سواء وقعت الحرکة جزءا للصلاة ام لا و سواء کانت تلک الدار مغصوبة ام لا.] ر. ک:

منتهی الدرایة ۳/ ۹۴.

[۶۹] (۴)- و قد علق المصنف فی الهامش هنا ما هذا لفظه:« و قد عرفت ان صدق العناوین المتعددة لا تکاد تنثلم به وحدة المعنون لا ذاتا و لا وجودا غایته أن تکون له خصوصیة بها یستحق الاتّصاف بها و محدود بحدود موجبة لانطباقها علیه کما لا یخفی و حدوده و مخصصاته لا یوجب تعدده بوجه اصلا فتدبر جیدا» انتهی. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۲۳.

[۷۰] (۱)- البته هرکدام را قائل شوید، باطل و مردود است.

[۷۱] (۱)- و لذا لو سئل بطرفى النقض بأن قيل هل الانسان من حيث هو انسان كاتب او ليس بكاتب فالجواب السلب لكل شيء بان يقال ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب و لا بشيء من الاشياء الا نفس ذاته و لو سئل بطرفين لا يكونان متناقضين كأن يقال هل الانسان كاتب او ضاحك فلا يستحق الجواب اصلا لان السائل بعد وضع ثبوت احد الامرين يطلب التعيين و الوضع المبنى عليه فاسد فلا يستحق الجواب الذى هو مقتضى سؤاله فلو اجيب بسلب طرفى الترديد لا يكون فى الحقيقة جوابا عن سؤاله بل تنبيها على فساد مبنى السؤال« الا انها» ... ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۲۳.

[۷۲] (۱)- اذ فى صورة الانحصار لا بسوء الاختيار لا بد من سقوط الامر او النهى. ر. ک: منتهى الدراية ۳/ ۱۰۰

[۷۳] (۱)- یکی به‌عنوان وجوب مقدّمی و دیگر عبارت است از حرمت تصرّف در ملک غیر.

[۷۴] (۱)- مصنّف در بحث فعلی اشاره‌ای به این جواب ننمودند.

[۷۵] (۱)- و نیز ر. ک: قوانین الاصول ۱/ ۱۴۰.

[۷۶] (۲)- که قائل به« امتناع» اجتماع امر و نهی هستید.

[۷۷] (۱)- سوره فجر، آیه ۲۲.

[۷۸] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۷۹] (۱)-[... و حاصله: ان النهى لم يتعلق بذات العبادة بل تعلق بما يغايرها مفهوما و يتحد معها وجودا كالنهى عن الصلاة فى مواضع التهمة بناء على تعلقه بالكون فيها و اتحاده مع الصلاة بناء على ان الاكوان كالافعال داخلة فى حقيقة الصلاة. و اما بناء على خروجها عن حقيقتها فالنهى حينئذ متعلق بالكون الخارج عن حقيقتها الملازم لها خارجا فالصلاة فى مواضع التهمة يمكن أن تكون مثالا للنهى عما هو متحد مع الصلاة و منطبق عليها و يمكن أن تكون مثالا للنهى عما هو خارج عنها ملازم لها خارجا.

[۸۰] (۲)- غرضه: ان مثالية الصلاة فى مواضع التهمة للنهى عن الكون المتحد مع الصلاة مبنية على دخول الاكوان فى ماهية الصلاة اذ على فرض خروجها عن حقيقتها تندرج الصلاة فى مواضع التهمة فى النهى عما يلازم الصلاة خارجا لكون الاكوان حينئذ مقدمة لافعال الصلاة كما تقدم آنفا.] ر. ک: منتهى الدراية ۳/ ۱۱۰.

[۸۱] (۱)- النوافل المبتدئة هى غير ذوات الاسباب، كصلاتى الزيارة و الاستخارة و الصلوات المستحبة فى الايام و الليالى المخصوصة فالصلاة المبتدئة هى التى لم يرد فيها نص بالخصوص بل هى بنفسها مستحبة لكونها خير موضوع. ر. ک: منتهى الدراية ۳/ ۱۰۹.

[۸۲] (۱)- مثال آن را در پاورقی صفحه ۷۸ ذکر کردیم.

[۸۳] (۱)- در غیر از ماه رمضان.

[۸۴] (۲)- مانند مخالفت عملی با بنی امیه که آن‌ها روز عاشورا را متبرک می‌دانستند و به شکرانه موفقیتی که- از نظر خودشان- نصیبشان شده بود، روزه می‌گرفتند.- البته لزومی هم ندارد که ما آن عنوان را بدانیم.

[۸۵] (۱)- کأنّ مخالفت عملی با بنی امیّه.

[۸۶] (۲)- درعین‌حال اگر کسی اهم را رعایت نکرد و به مهم پرداخت- مانند ازاله نجاست از مسجد و خواندن نماز ظهر در وقت موسع- یعنی به جای ازاله، مشغول خواندن نماز شد مع ذلک نمازش صحیح است چون مصلحت و ملاک نماز به قوت خود باقی هست.

[۸۷] (۱)- ربما يقال: ان ارجحية الترك و ان لم توجب منقصة و حزازة فى الفعل اصلا الا انه يوجب المنع منه فعلا و البعث الى الترك قطعا كما لا يخفى و لذا كان ضد الواجب بناء على كونه مقدمة له حراما و يفسد لو كان عبادة مع أنّه لا حزازة فى فعله و انما كان النهى عنه و طلب تركه لما فيه من المقدمية له و هو على ما هو عليه من المصلحة فالمنع عنه لذلك كاف فى فساده لو كان عبادة« قلت»: يمكن ان يقال: ان النهى التحريمى لذلك و ان كان كافيا فى ذلك بلا اشكال الا ان التنزيهى غير كاف الا اذا كان عن

حزازة فيه و ذلك لبداهة عدم قابلية الفعل للتقرب منه تعالى مع المنع عنه و عدم ترخيصه فى ارتكابه بخلاف التنزيهى عنه اذا كان لا لحزازة فيه بل لما فى الترك من المصلحة الراجحة حيث إنّه معه مرخوص فيه و هو على ما هو عليه من الرجحان و المحبوبية له تعالى و لذلك لم تفسد العبادة اذا كانت ضد المستحبة اهم اتفاقا فتأمل.« منه قدس سره». ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۳۷۹.

[۸۸] (۱)- بديهى است كه مقصود از نهى« حرمت» نيست بلكه منظور، نهى تنزيهى و كراهتى مى‌باشد.

[۸۹] (۲)- در اوّل بحث نواهى خوانديم كه اگر طلب، متعلّق به ترك وجوبى باشد، نهى آن تحريمى است و چنانچه طلب متعلّق به ترك، استحبابى باشد نهى آن كراهتى و تنزيهى مى‌شود.

[۹۰] (۱)- مانند نواهى طبيب كه به بيمار مى‌گويد از فلان غذا استفاده نكن يعنى اگر مايل هستى به سلامت و هدف از صحت برسى، راهش اين است كه از فلان خوراكى پرهيز نمائى.

[۹۱] (۱)- بلكه رجحان هم دارد چون مقدّمه نظافت و طهارت است.

[۹۲] (۱)- كراهت در عبادت، مانند كراهت در پنير خوردن نيست.

[۹۳] (۱)- البتّه لازمه بيان مذكور، اين است كه نماز در خانه، مكروه هم باشد چون نسبت به نماز در مسجد، اقل ثوابا هست.

[۹۴] (۲)- كه بين المولويّين هم فرق بود.

[۹۵] (۱)- در طريق سوّم- كه در محلّ بحث هم امكان جريان دارد.

[۹۶] (۱)- و امثال آن.

[۹۷] (۲)- مثال ديگرى هم در پاورقى صفحه ۷۸ ذكر كرده‌ايم.

[۹۸] (۱)- يعنى: بناء على الامتناع يكون المنهى عنه العنوان الملازم، و المأمور به‌عنوان العبادة، هذا فى صورة كون العنوان المنهى عنه ملازما للعبادة ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۱۲۹.

[۹۹] (۲)- بديهى است كه مصنف رحمه اللّه از قائلين به امتناع است و اين مطلب را به مشهور هم نسبت داده‌اند.

[۱۰۰] (۱)- امتناعى، مخيّر است كه جانب نهى را ترجيح دهد يا جانب امر را و اين مسئله به اختلاف موارد متفاوت است.

[۱۰۱] (۱)- يعنى: سواء بنينا على الجواز ام الامتناع، اما على الاول، فلعدم المقتضى لحمل النهى على الارشاد بعد امكان حمله على المولوى، لتعدد متعلق الامر و النهى. و اما على الثانى، فلعدم بدل للعبادة كصوم عاشوراء حتى يكون النهى ارشادا الى سائر افراد الطبيعة المأمور بها مما لا منقصة فيه كما لا يخفى. ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۱۳۲.

[۱۰۲] (۲)- در قسم دوّم از عبادات مكروهه- به‌عنوان پاسخ چهارم- اين مطلب را توضيح داديم.

[۱۰۳] (۱)- سياق عبارت اقتضا مى‌كند كه به جاى كلمه« متّحد» كلمه« اتّحاد» بكار برند به اين ترتيب:

« فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب او اتحادها مع ما هو مستحب».

[۱۰۴] (۲)- براى توضيح بيشتر ر. ك: ايضاح الكفاية ۳/ ۷۳.

[۱۰۵] (۱)- كه صلات در دار باشد.

[۱۰۶] (۲)- نه مجازا.

[۱۰۷] (۱)- بديهى است كه بنا بر امتناع، اجتماع وجوب و استحباب فعلى محال است.

[۱۰۸] (۱)- فرضا مخالفت عملى با بنى اميّه.

[۱۰۹] (۲)- يا ملازم

[۱۱۰] (۳)- هم متعلق وجوب باشد و هم متعلق استحباب.

[۱۱۱] (۱)-« لامتناع اجتماع الضدين فى موضوع واحد حقيقى و لو بعنوانين» الا على القول بالجواز.

[۱۱۲] (۲)- و کفایة تعدد العنوان و لو فی مورد عدم المندوحة کما فیما نحن فیه حیث ان المفروض عدم التمکن من استیفاء مزیة العبادة بفرد آخر لعدم البدل و کون الطبیعة منحصرة فی فرد] ر. ك: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۳۳.

[۱۱۳] (۱)- و اصلا مسأله متلازمین، غیر از مسأله اجتماع امر و نهی است.

[۱۱۴] (۲)- پس خیاطت لباس، مأمور به و بودن در خانه زید، فرضا منهی عنه است.

[۱۱۵] (۱)- ... و لهذا بدّل بعضهم المثال بما اذا امر المولی بمشی خمسین خطوة کل یوم و نهی عن التحرک نحو دار کذا فمشی الخمسین فیها او قال خط هذا الثوب و لا تتصرف فی المکان الخاص ای نوع من التصرف مع تعمیم المکان الهواء ایضا فحینئذ یکون التصرف فی الهواء المنهی عنه متحدا مع الخیاطة التی هی عبارة عن هذا النحو من التصرف المأمور به. ر. ك: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۳۳.

[۱۱۶] (۱)- در بیان پاسخ، ترتیب عبارت مصنف را رعایت ننموده‌ایم.

[۱۱۷] (۲)- این مطلب را ابتدای بحث اجتماع امر و نهی- در امر چهارم از امور ده‌گانه- مشروحا بیان کردیم.

[۱۱۸] (۱)- یا اینکه برای یک عمل واجب، مقدمیت داشته باشد.

[۱۱۹] (۱)- قوله:« و اما علی الجواز فعن ابی هاشم» اقول: فی النسبة منع، وجهه ان صاحب الجواهر قال فی مسألة الصلاة فی المکان المغصوب التی قد افتی المحقق بصحة الصلاة فی ضیق الوقت فی حال الخروج لکن عن ابی هاشم ان الخروج ایضا تصرف فی المغصوب فیکون معصیة فلا تصح الصلاة حینئذ و هو خارج سواء تضیّق الوقت ام لا، و عن المنتهی ان هذا القول عندنا باطل، بل فی التحریر اطبق العقلاء کافة علی تخطئة ابی هاشم انتهی محل الحاجة. و هو کما تری صریح فی ان ابی هاشم لم یقل بصحة الصلاة المزبورة و لو کان قائلا فی مسألة الاجتماع بالجواز لان القول بالجواز من الجهتین لا یستلزم صحة الصلاة لعدم تعدد الجهة عنده،« منه دام ظله». ر. ك: شرح کفایة الاصول. مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۳۶.

[۱۲۰] (۲)- مانند اضطرارهای معمولی.

[۱۲۱] (۱)- کما اینکه در اضطرارهای معمولی بعد از تحقّق اضطرار، حرمت مطرح نیست.

[۱۲۲] (۲)- زیرا اگر بخواهد در آن خانه، باقی بماند مفاسدش بیش از خروج است.

[۱۲۳] (۱)- هو ابو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائی، ولد عام ۲۴۷ ه من ابناء ابان مولی عثمان، عالم بالکلام، من کبار المعتزلة، له آراء انفرد بها و تبعته فرقة سمیت« البهشمیة» نسبة الی کنیته ابی هاشم و له مصنفات منها:« الشامل» فی الفقه و« تذکرة العالم» و« العدة» فی الاصول مات سنة ۳۲۱ ه ر. ك: الاعلام للزرکلی ۴/ ۷.

[۱۲۴] (۱)- قبل از ورود به آن خانه، تمام انواع تصرّف برای آن مکلّف، حرام بود یکی از انحاء تصرّف، عبارت از خروج بود و اکنون که وارد خانه و نسبت به خروج، مضطر شده آن خطاب قبلی، ساقط امّا ملاک و آثارش باقی هست.

[۱۲۵] (۲)- تذکّر: مصنف رحمه اللّه در حاشیه« منه» فرموده‌اند از باب مماشات پذیرفتیم که خروج، مقدمه تخلص است و در حقیقت« مقدمیت» را قبول نداریم که عین عبارت ایشان چنین است:« لا یخفی انه لا توقف هاهنا حقیقة، بداهة ان الخروج انما هو مقدمة للکون فی خارج الدار، لا مقدمة لترک الکون فیها الواجب لکونه ترک الحرام، نعم بینهما ملازمة لاجل التضاد بین الکونین و وضوح الملازمة بین وجود الشیء و عدم ضده فیجب الکون فی خارج الدار عرضا لوجوب ملازمه حقیقة فتجب مقدمته کذلک و هذا هو الوجه فی المماشاة و الجری علی ان مثل الخروج یکون مقدمة لما هو الواجب من ترک الحرام، فافهم« منه قدس سره» ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۳۹۰.

[۱۲۶] (۱)- برخلاف مثال انقاذ غریق که دخول در ملک غیر، مقدمه منحصره آن بود اما آنجا اضطرار به سوء اختیار مطرح نبود.

[۱۲۷] (۱)- توضیح عبارت مذکور را در چند سطر قبل بیان کردیم.

[۱۲۸] (۲)- المراد من الغیر هو ترک الدخول و ضمیر« له» راجع الی الخروج و الظاهر کون کلمهٔ« مع» غلطا و حق العبارهٔ ان یقال: علی اختیاره له. ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی.

۱/ ۲۶۵.

[۱۲۹] (۳)- بیان للفرض حیث ان معنی هذا الفرض ای کون الاضطرار بسوء الاختیار هو انه اذا اضطر الی الخروج الذی هو تصرف محرم فی نفسه بسوء اختیاره الاقدام علی الدخول و من البدیهی منافاهٔ هذا الفرض لکون الحرمهٔ معلقهٔ علی الارادهٔ اذ مع الارادهٔ لا اضطرار اصلا و استدل للجواز بما حاصله ان الخروج و ان کان تصرفا فی الغصب الا انه معنون بعنوان التخلص عن الغصب و هو واجب عقلا و شرعا و لا وجه لتعلق النهی به و لو سابقا حیث إنّه بهذا العنوان مطلوب من اول الامر و لا ربط له بمسألهٔ الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار بل هو داخل فی وجوب رد مال الغیر الیه و الی هذا الاستدلال اشار المصنف بما هو فی صورهٔ الاشکال علی دلیل المنع من قوله:« ان قلت ان التصرف ...». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۳۷.

[۱۳۰] (۱)- بدیهی است که قضیه سالبه به انتفاء موضوع باارزش و مورد اعتنا نیست.

[۱۳۱] (۱)- کان اللازم ان یقول هذا غایهٔ ما یمکن ان یقال فی تقریب الاستدلال علی کون ما انحصر به التخلص مأمورا به مع عدم جریان حکم المعصیهٔ علیه ... الخ و الا فالفصول ایضا ممن یدعی کون الخروج مأمورا به کما تقدم لک شرحه و بیانه مضافا الی ان الوجه الثانی الذی قد اضافه المصنف من عند نفسه لیس هو من التقریرات اصلا فکیف صح له ان یقول و هو یعنی المجموع موافق لما افاده شیخنا العلامهٔ اعلی الله مقامه علی ما فی تقریرات بعض الاجلهٔ ... الخ. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۹۵.

[۱۳۲] (۲)- و طریق تخلّص از حرام، منحصر باشد. نه متعدّد.

[۱۳۳] (۳)- مثل اینکه فردی برای خود وضعی ایجاد نماید که مضطر به شرب خمر شود.

[۱۳۴] (۴)- مثلا فردی می‌داند که اگر در فلان جمع شرکت کند مسلما نمی‌گذارند نماز واجبش را بخواند و مضطر به ترک صلات می‌شود.

[۱۳۵] (۱)- هذا جواب عن الوجه الثانی الذی قد اضافه المصنف من عند نفسه تأییدا للتقریرات من عدم کون الخروج قبل الدخول مقدورا للمکلف لا فعله و لا ترکه و قد عرفت ان مرجعه کان الی دعویین.

« الاولی» عدم کون فعل الخروج مقدورا قبل الدخول.« الثانیهٔ» عدم کون ترک الخروج مقدورا قبل الدخول فیجیب عنه هنا جوابا« واحدا» عن الدعوی الاولی و« جوابین» عن الدعوی الثانیهٔ. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۲/ ۹۷.

[۱۳۶] (۲)- یعنی؛ من الدخول.

[۱۳۷] (۳)- یعنی: من الخروج.

[۱۳۸] (۴)- یعنی: بواسطهٔ الدخول.

[۱۳۹] (۱)-« اقول» بل الشرع ایضا یحکم فعلا بلزوم الخروج غیریا مولویا کما عرفته منا و انما ذهب المصنف هنا الی حکم العقل بلزومه ارشادا دون الشرع مولویا لما تقدم منه من عدم کون الخروج مأمورا به شرعا فی نظره و لکن قد عرفت منا ضعفه و وهنه و ان الحق تبعا للفصول هو کونه مأمورا به مع جریان حکم المعصیهٔ علیه. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۹۹

[۱۴۰] (۱)- الف: ... و هو شروع فی الجواب الاول عن الدعوی الثانیهٔ ...». ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۹۹.

[ب: هذا متفرع علی کون المقدور بالواسطهٔ کالخروج الذی هو مقدور بتوسط القدرهٔ علی الدخول کالمقدور بلا واسطهٔ فی صحهٔ توجه التکلیف الی المکلف، و رد علی الکلام الخصم:

« فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه فى المهلكة التى يعالجها به مثلا لم يصدق عليه الا انه لم يقع فى المهلكة ... الخ».

[۱۴۱] (۲)- هذا جزاء« فمن ترك» يعنى: ان من ترك الاقتحام فيما يؤدى الى هلاك النفس او شرب الخمر كما اذا لم يعرض نفسه للهلاك الذى لا يندفع الا بشرب الخمر يصدق عليه انه تارك للهلاك و تارك لشرب الخمر]. ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۱۶۶.

[۱۴۲] (۳)- كان الاولى ان يقول: نظير الافعال التوليدية، فان شرب الخمر ليس من الافعال التوليدية[بل المباشرية]. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۳۹۷.

[۱۴۳] (۱)- تمام افعال توليديه و تمام تكاليفى كه مكلف به آنها نياز به مقدمه دارد« مع الواسطه» مقدور انسان هست.

[۱۴۴] (۱)- شروع فى الجواب الثانى عن الدعوى الثانية .... ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۱۰۰.

[۱۴۵] (۲)- غرضه بيان كيفية التمكن من الفعل و الترك.« اما الاول» فباختيار المهلكة الملجئة الى شرب الخمر، او باختيار دخول الدار المغصوبة الموجب للتخلص عنها بالخروج.« و اما الثانى» فباختيار ترك الدخول فى المكان المغصوب و ترك الوقوع فى المهلكة المتوقف علاجها على شرب الخمر. ر. ك:

منتهى الدراية ۳/ ۱۶۹.

[۱۴۶] (۳)- اى: فى المهلكة و الدار.

[۱۴۷] (۱)- خواه امتناع مقدمه به دست مكلف و با سوء اختيار او باشد مثل اينكه فرضا او خودش سلّم را از بين ببرد يا اينكه امتناع مذكور، ارتباطى به او نداشته باشد مثلا نردبانى پيدا نمى‌شود تا مكلف نصب نمايد.

[۱۴۸] (۱)- قائل به حرمت آن نشويد.

[۱۴۹] (۲)- لذا وجهى ندارد كه ذى المقدمه از وجوب خود، ساقط شود.

[۱۵۰] (۱)- لانه اقل محذورا.

[۱۵۱] (۲)- مثلا وقتى مكلف، وارد خانه غصبى و گرفتار خروج شد، آن خروج، نهيى ندارد اما ملاك و آثارش باقى هست.

[۱۵۲] (۱)- اكرام زيد در روز جمعه.

[۱۵۳] (۱)- يعنى« خروج» قبل از دخول، حرام و بعد از دخول، واجب است.

[۱۵۴] (۲)- گرچه زمان ايجاب و تحريم، متّحد باشد مثلا مولا در يک لحظه مى‌تواند بگويد: يجب اكرام زيد يوم الجمعة و يحرم اكرام زيد يوم السبت.- در دو مثال مذكور، متعلقها متعدد و مختلف است اما زمان ايجاب و تحريم، متحد است.

[۱۵۵] (۱)- قد عرفت- مما علقت على الهامش- ان ترك الحرام غير مسبب عن الخروج حقيقة، و انما المسبب عنه انما هو الملازم له و هو الكون فى خارج الدار، نعم يكون مسببا عنه مسامحة و عرضا، و قد انقدح بذلك انه لا دليل فى البين الاعلى حرمة الغصب المقتضى لاستقلال العقل بلزوم الخروج، من باب انه اقل المحذورين و انه لا دليل على وجوبه بعنوان آخر، فحينئذ يجب اعماله ايضا، بناء على القول بجواز الاجتماع كاحتمال كاعمال النهى عن الغصب، ليكون الخروج مأمورا به و منهيا عنه، فافهم« منه قدس سره». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مشكينى رحمه اللّه ۱/ ۲۷۰.

[۱۵۶] (۲)- مصنف رحمه اللّه ابتدا، قول مذكور را با چند وجه رد نموده و سپس دليل قائلين آن را بيان نموده‌اند.

[۱۵۷] (۱)- كه عنوان واحد هست.

[۱۵۸] (۱)- اى: اما القول بكونه مأمورا به و منهيا عنه ففيه مضافا الى ما عرفت ...« ان الاجتماع هاهنا لو سلم ...».

[۱۵۹] (۲)- تعليل لمحالية الاجتماع فى مورد عدم المندوحة و محصله: ان الغرض من التكليف- و هو احداث الداعى الى الفعل او الترك- لا يترتب الا فى ممكن الوجود، فان وجب الفعل لوجود علة وجوده، او امتنع لعدم علة وجوده فلا يتعلق به البعث، لقصوره عن احداث الداعى و تحريك العبد نحو الفعل. و كذا الحال فى الترك اذا وجب او امتنع فان الوجوب او الامتناع العرضى و ان لم

یکن منافیا للامکان الذاتی، لکنه مناف للامکان المنوط به التکلیف بعثا او زجرا، و فی المقام لما صار الخروج بسوء الاختیار مضطرا الیه، لانحصار التخلص عن الحرام به، فیصیر واجب الوجود بالعرض، فلا یتعلق به بعث و لا زجر، و علیه فلا یکون مأمورا به و لا منهیا عنه فعلا کما هو مختار المصنف رحمه اللّه علی ما تقدم. ر. ک:

منتهی الدرایة ۳/ ۱۸۳.

[۱۶۰] (۱)- وضع او مانند کسی نیست که هم می‌تواند نمازش را در دار غصبی بخواند و هم ممکن است در مکان مباح، اتیان صلات نماید.

[۱۶۱] (۲)- گرچه مدخلیّتی در بحث اجتماع امر و نهی ندارد.

[۱۶۲] (۳)- کما اینکه ایجاب و لزوم، بالاختیار هم منافاتی با مختار بودن ندارد.

[۱۶۳] (۱)- یعنی:« خروج» به‌عنوان تصرف در ملک غیر، منهی عنه و حرام و به‌عنوان مقدّمه منحصره تخلص از حرام، مأمور به و واجب است.

[۱۶۴] (۲)- مانند:« صل» و« لا تغصب».

[۱۶۵] (۱)- به‌عنوان صلاتیت، مقرب و به‌عنوان غصبیت مبغوض هست.

[۱۶۶] (۲)- یا فرضا در حال خروج از دار غصبی، نماز مستحبی خواند- بدیهی است که نماز استحبابی را می‌توان در حال حرکت اتیان نمود.

[۱۶۷] (۱)- درباره فرض مذکور مفصلا در بحث« ضد» توضیح داده‌ایم که: فرضا فردی اول ظهر وارد مسجد و متوجه شد که آنجا آلوده به نجاست شده یعنی: هم امر به صلات، متوجه او هست و هم امر به ازاله منتها چون وقت نماز ظهر، موسع هست، واجب« مهم» محسوب می‌شود و ازاله نجاست از مسجد، واجب« اهم» به حساب می‌آید.

[۱۶۸] (۱)- لکونها وافیة بالغرض الملزم، و کونها مشتملة علی فضیلة اول الوقت لا یجدی فی صیرورتها مأمورا بها فعلا لکونها مصلحة غیر ملزمة لا تقاوم المفسدة المحققة فی الغصب الملزمة للترک و ما ذکرنا من عدم الامر الفعلی فی هذا الفرد الغیر الاهم لا ینافی ما ذکرنا سابقا من انه اذا علمنا برجحان احد الملاکین من الامر و النهی یصیر الراجح فعلیا فان معنی الفعلیة هو انه اذا قیس ملاک طبیعة الصلاة الی ملاک طبیعة الغصب لا یکون مانع عن الصلاة من قبل طبیعة الغصب و ذلک لا ینافی عدم فعلیة احد افرادها و هو الفرد الغیر الاهم بالنسبة الی فرد آخر من تلک الطبیعة و هو الفرد الاهم و اما علی القول بکونه منهیا عنه بالنهی السابق الساقط بالعصیان کما هو الحق او بکونه مأمورا به مع جریان حکم المعصیة علیه فلا تکون صحیحة اصلا لا فی سعة الوقت و لا فی ضیقه.

فان المبغوض لا یصح لان یتقرب به.« فان قلت» علی هذا القول ای القول بکونه مأمورا به مع جریان حکم المعصیة علیه یکون حالها حال نفسها علی القول بجواز الاجتماع و قد عرفت ان الحکم حینئذ الصحة فما وجه الفرق« قلت»: مبنی هذا القول لیس هو تعدد الجهة المجدی کما هو مبنی القول بالاجتماع حتی یحکم بالصحة من جهة ان ما یتقرب به غیر ما لا یصلح لان یتقرب به بل مبنی هذا القول توهم عدم المزاحمة بین النهی السابق الساقط و الامر اللاحق فیکون اجراء حکم المعصیة علیه بما هو علیه فی الواقع لا من جهة دون جهة فلا یکون فی البین ما یصلح لان یتقرب به فلو وجد فی بعض المقامات حکم من الشارع علی الصحة کما لو فرض الاجماع علی صحة الصلاة حال الخروج مع ضیق الوقت فلا بدّ من الالتزام بان الکون الخروجی عند وقوعه جزء من الصلاة یکون مطلوبا محضا من دون اجراء حکم المعصیة علیه لشدة الاهتمام بشأنها و غلبة مصلحتها علی مفسدة الغصب او الالتزام بان الکون من لوازم الجسم و ما هو جزء للصلاة لا ربط له بالغصب غایة الامر انه مقارن لما هو غصب. ر. ک:

شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۴۴.

[۱۶۹] (۱)- مگر اینکه مسأله« ترتّب» را مطرح نمائید- برای توضیح بیشتر در این‌بار به ایضاح الکفایة، جلد دوّم، صفحه ۴۵۰

مراجعه کنید.

[۱۷۰] (۱)- در متعارضین وجود دو ملاک احراز نشده بلکه یک ملاک تحقّق دارد و ما هم نمی‌دانیم ملاک امر، موجود است یا ملاک نهی- ضمنا در باب تعارض قواعد مربوط به خودش مانند ترجیح روایتین از نظر سند و دلالت اجرا می‌شود.

[۱۷۱] (۲)- در باب تزاحم در هریک از متزاحمین، مقتضی و ملاک تحقّق دارد مثل اینکه دو مسلمان در حال غرق شدن هستند و ما نمی‌توانیم هر دو را انقاذ نمائیم، بدیهی است که نسبت به هریک از آن‌ها ملاک وجوب حفظ نفس تحقق دارد و باید اقوی الملاکین را اخذ نمود.

[۱۷۲] (۳)- یعنی در ماده اجتماع، مانند صلات در دار غصبی هم ملاک امر هست و هم ملاک نهی.

[۱۷۳] (۴)- زیرا بنا بر قول به اجتماع، بین آن دو خطاب اصلا بحث تعارض مطرح نمی‌شود زیرا در آنجا امر و نهی در شیء واحد« ذی عنوانین» مجتمع شده است.

[۱۷۴] (۵)- کشف علت از طریق معلول.

[۱۷۵] (۱)- متساویین کانا او کان دلیل الوجوب اقوی، غایة الامر انه فی الاول یؤثر فی الوجوب فی موارد العذر عن المفسدة بخلاف الثانی فانه مؤثر فیه مطلقا.« مشکینی رحمه اللّه». ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۲۷۴.

[۱۷۶] (۲)- و به این ترتیب، بین آن دو جمع می کنیم.

[۱۷۷] (۱)- بحث اجتماع امر و نهی.

[۱۷۸] (۲)- یعنی: متعارضین

[۱۷۹] (۳)- بدون سوء اختیار.

[۱۸۰] (۱)- مانند اضطرار.

[۱۸۱] (۱)- الف: فالاول کما فی الاضطرار الرافع لاصل النهی فیثبت الامر و الثانی کما فی الجهل و النسیان الرافعین لفعلیة النهی لا غیر فلا یثبت الامر لئلا یلزم اجتماع الحکمین. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۱۱.

ب:« بقی شیء» و هو الترديد بین کون المانع مانعا عن تأثیر المقتضی للنهی له او عن فعلیته و هو علی الظاهر مما لا وجه له فان المانع عن تأثیر المقتضی للنهی له لیس الا النسیان او الجهل قصورا او الاضطرار و هو مما لا یرفع النهی من اصله الا فعلیته و الا فبایّ وسیلة قد احرزنا المناط فی المجمع و کان من باب التزاحم و حکمنا بصحة الصلاة فی الغصب مع النسیان او الجهل القصوری او مع الاضطرار« مضافا» الی ان نسیان الحکم او الجهل به لو کان رافعا للحکم من اصله و کان النهی منوطا بالذکر و العلم لزم الدور کما لا یخفی و ان لم یجر ذلک فی نسیان الموضوع او الجهل به فتفطن. ر. ک:

عنایة الاصول ۲/ ۱۱۵.

[۱۸۲] (۲)- ای: للنهی کالاضطرار، فانه مانع عن تأثیر المفسدة المقتضیة للنهی فی اصل النهی، و بعد ارتفاع النهی یؤثر المصلحة المقتضیة للامر فی الامر، فالمجمع مورد للامر الفعلی، اذ لا نهی اصلا. ر. ک:

منتهی الدرایة ۳/ ۲۰۲.

[۱۸۳] (۳)- معطوف علی« عن تأثیر» یعنی: فیما کان هناک مانع عن فعلیة النهی کالجهل و النسیان المانعین عن فعلیة النهی، لا عن مجرد انشائه. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۰۲.

[۱۸۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۸۵] (۱)- یعنی: سواء کان الخطابان فی مسألة الاجتماع من باب التزاحم ام التعارض لا بد فی ترجیح الامر او النهی من مرجح یختلف فی التزاحم و التعارض. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۰۳.

[۱۸۶] (۱)- یا اینکه مقصودش از« لا تغصب» غصب در غیر از حال صلات باشد.

[۱۸۷] (۲)- و شاهدش« لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» باشد.

[۱۸۸] (۱)- ای: النفی و النهی، و غرضه تأیید الایراد الاول، و هو: کون النهی کالامر فی کون العموم فیهما مستندا الی مقدمات الحکمهٔ .... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۲۰۶.

[۱۸۹] (۲)- ممکن است متعلق نهی، آن غصبی باشد که در ضمن صلات نباشد اما اگر غصب با صلات، مقارن شد آن غصب از ابتدا، متعلق نهی نبوده لذا برای استکشاف اطلاق متعلق نهی باید به مقدمات حکمت تمسک نمود و ....

[۱۹۰] (۱)- توضیحات راجع به عبارت مذکور-« اللهم ... فتدبر»- مربوط به افاضات استاد معظم نیست بلکه نگارنده با استفاده از درس سایر اساتید تنظیم نموده است.

[۱۹۱] (۲)- غرضه« قده» ابداء احتمال عدم الحاجهٔ الی مقدمات الحکمهٔ فی اثبات اطلاق المتعلق و کفایهٔ نفس النفی و النهی فی ذلک بان یقال: انهما یدلان علی کلا الامرین و هما: الاستیعاب، و اطلاق المتعلق.

اما« الاول» فلکون النفی و النهی موضوعین له. و اما« الثانی» فلان اسماء الاجناس موضوعهٔ للطبائع المهملهٔ و بلاشرط فاذا ورد علیها ما یدل علی العموم فلا محالهٔ یراد بسببه جمیع افرادها. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۳/ ۲۰۸.

[۱۹۲] (۱)- مانند الف و لام استغراق.

[۱۹۳] (۲)- یعنی: نیازی نیست که ابتدا مقدمات حکمت را در مضاف الیه و مدخول کلمه« کل» جاری نمود و اطلاق متعلّق را ثابت کرد تا اینکه کلمه کل دلالت بر استیعاب افراد داشته باشد.

[۱۹۴] (۳)- لعله اشارهٔ الی عدم تسلیم ما ذکره بقوله:« اللهم الا ان یقال ... الخ» او الی الاشکال فی الحاق النفی و النهی بلفظ« کل».

ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۲۱۱.

[۱۹۵] (۱)- نه تخییری.

[۱۹۶] (۱)- فان الترجیح به انما یناسب ترجیح المکلف و اختیاره للفعل او الترک بما هو اوفق بغرضه لا المقام و هو جعل الاحکام فان المرجح هناک لیس الا حسنها و قبحها العقلیان لا موافقهٔ الاغراض و مخالفتها کما لا یخفی تأمل تعرف.« منه قدس سره» ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۱۴.

[۱۹۷] (۲)- مثال عرفی: آیا اگر امر، دائر شد که فرضا یک کاسب صد تومان ضرر کند یا اینکه صد هزار تومان سود ببرد، او همیشه جانب صد تومان را در نظر می‌گیرد؟

چه‌بسا یک کاسب، ضررهائی را متحمل می‌شود که بتواند به سود بیشتری برسد.

[۱۹۸] (۱)- مانند اکرام زید در روز جمعه نیست که بین وجوب و حرمت، مردد باشد که شما به وسیله قاعده مذکور، به‌طور کلی وجوب آن را بردارید.

[۱۹۹] (۱)- یعنی: یفترق المقام عن مورد الشک فی الجزئیهٔ و الشرطیهٔ بان اجراء البراءهٔ لنفی الجزئیهٔ او الشرطیهٔ لا یوجب الجزم بالصحهٔ بل یحتمل معه بطلان العمل المأتیّ به واقعا علی تقدیر الجزئیهٔ او الشرطیهٔ واقعا فیمکن القول بوجوب الاحتیاط فیه للشک فی سقوط التکلیف فیه الناشی من الشک فی الاتیان بموضوعه و اجراء البراءهٔ عن الحرمهٔ فی المقام یوجب العلم بصحهٔ المجمع فیعلم بسقوط وجوبه لان المانع من صحهٔ المجمع هو الحرمهٔ الفعلیهٔ الموجبهٔ لصدق عنوان المعصیهٔ علی فعل المجمع فلا یمکن التقرب المعتبر فی العبادهٔ فاذا جری اصل البراءهٔ لنفی الحرمهٔ امکن التقرب بالمجمع لعدم کونه معصیهٔ واقعا. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۱۵.

[۲۰۰] (۲)- و الموانع فانها تجری فی الامور المذکورهٔ اذا صح اخذها فی لسان الدلیل الشرعی قیودا للمکلف به لا فیما اذا کانت

قیودا عقلیه ناشئة من نفس التکلیف کما فیما نحن فیه فان مانعیة الغصب عن الصلاة انما تنشأ من العقل لو کانت الحرمة الفعلیة للغصب فی المجمع محققة لا ـ فیما لم یکن بفعلیة لجهة من الجهات کالاضطرار و النسیان و الجهل بالموضوع او الحکم قصورا لا تقصیرا. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۴۸.

[۲۰۱] (۱)- کما هو غیر بعید کله بتقریب ان احراز المفسدة و العلم بالحرمة الذاتیة کاف فی تأثیرها بمالها من المرتبة و لا یتوقف تأثیرها کذلک علی احرازها بمرتبتها و لذا کان العلم بمجرد حرمة شیء موجبا لتنجز حرمته علی ما هی علیه من المرتبة و لو کانت فی اقوی مراتبها و لاستحقاق العقوبة الشدیدة علی مخالفتها حسب شدتها کما لا یخفی. هذا لکنه انما یکون اذا لم یحرز ایضا ما یحتمل أن یزاحمها و یمنع عن تأثیرها المبغوضیة و اما معه فیکون الفعل کما اذا لم یحرز انه ذو مصلحة او مفسدة مما لا یستقل العقل بحسنه او قبحه و حینئذ یمکن ان یقال بصحته عبادة لو اتی به بداعی الامر المتعلق بما علیه من الطبیعة بناء علی عدم اعتبار ازید من اتیان العمل قربیا فی العبادة و امتثالا للامر بالطبیعة و عدم اعتبار کونه ذاتا راجحا کیف و یمکن ان لا یکون جل العبادات ذاتا راجحا بل انما یکون کذلک فیما اذا اتی بها علی نحو قربی. نعم المعتبر فی صحة العبادة انما هو ان لا یقع منه مبغوضا علیه کما لا یخفی و قولنا:

« فتأمل» اشارة الی ذلک.« منه قدس سره». ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۱۶.

[۲۰۲] (۱)- ایامی است که زن، رؤیت دم می‌کند لکن مسلم نیست که آیا آن خون، دم حیض است یا نه.

[۲۰۳] (۲)- ... عن الصادق علیه السّلام:« سئل عن رجل معه اناء ان فیهما ماء وقع فی احدهما قذر لا یدری ایهما هو، و لیس یقدر علی ماء غیرهما قال علیه السّلام یهریقهما جمیعا و یتیمم». ر. ک: وسائل الشیعة، کتاب طهارت، جلد ۱، باب ۸ از ابواب ماء مطلق، حدیث ۲.

[۲۰۴] (۱)- مسلما به وسیله استقراء دو مورد برای انسان، قطع حاصل نمی‌شود.

[۲۰۵] (۱)- یعنی آبی که به‌عنوان تطهیر بر موضع می‌ریزند باید از محل، جدا شود تا طهارت حاصل گردد.

[۲۰۶] (۱)- همان نجاستی که در فرض مسئله، مطهّری برایش پیش نیامده.

[۲۰۷] (۲)- در فرض متنجس بودن دست.

[۲۰۸] (۱)- مطالب این بحث- الامر الثالث- مربوط به افاضات استاد معظّم« مدظلّه» نمی‌باشد بلکه« نگارنده» با استفاده از درس سائر اساتید معظّم به رشته تحریر درآورده.

[۲۰۹] (۲)- ان الاصولیین قد عاملوا فی مثل اکرم العلماء و لا تکرم الفساق معاملة العموم من وجه مطلقا من غیر ابتناء له علی امتناع الاجتماع او علی عدم وجود المقتضی لاحد الحکمین و یظهر من معاملتهم هذه ان امثال ما ذکر خارج عن موضوع مسألة الاجتماع و لعله لاجل توهم ان مجرد تعدد الاضافة مع الاتحاد بحسب الحقیقة لا یوجب تعدد العنوان و موضوع مسألة الاجتماع ما کان کذلک ای یجب ان یکون فیه متعلق الامر و النهی متعددا بحسب العنوان کالصلاة و الغصب و ان کان بینهما عموم مطلق کالحرکة و عدم التدانی الی دار کذا فاشار المصنف الی فساد هذا التوهم بقوله:« الظاهر لحوق تعدد الاضافات ...» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۵۰.

[۲۱۰] (۳)- الف: یعنی نجاست معلوم بالاجمال.

ب: اما لمعارضته باستصحاب الطهارة او لعدم جریانه بذاته- کما هو المختار للمصنف رحمه اللّه علی ما یأتی بیانه فی محله إن شاء اللّه- و مثله ما لو علم بالطهارة و الحدث و لم یعلم المتقدم منهما و المتأخر، و الفارق بین هذا الفرض و ما قبله هو العلم بتاریخ النجاسة فیما قبله المصحح لاستصحابها، و لو بنی علی تعارض الاستصحابین فیما لو علم تاریخ احد الحادثین و جهل تاریخ الآخر تعارض فی الفرض الاول استصحاب النجاسة و استصحاب الطهارة فیرجع الی قاعدة الطهارة ایضا کالثانی هذا و لا یخفی ان الترجیح

بما ذکر او بغیره یختص بما اذا کان کل من مقتضی الامر و النهی تعیینیا اما لو کان مقتضی احدهما تعیینیا و مقتضی الآخر تخییریا فقد عرفت انه لا مجال فیه للترجیح بوجه فان الاول هو المؤثر و لا یصلح الثانی لمزاحمته. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۲۰.

[۲۱۱] (۱)- یعنی: اضافه علم و اضافه فسق.

[۲۱۲] (۲)- فرق بین آن دو، چنین است که: در« صل» و« لا تغصب» متعلّق امر و نهی، ذاتا مختلف است، متعلّق امر، صلات و متعلّق نهی، غصب می‌باشد امّا نسبت به عالم فاسق- در مثال مذکور- متعلّق امر و نهی، ذاتا شیء واحد- و اکرام- است منتها اضافه و نسبت، متعدّد است یعنی: اکرام، نسبت به علما واجب و نسبت به فسّاق، حرام است.

[۲۱۳] (۱)- و متعلق احکام، معنونات است نه عناوین.

[۲۱۴] (۲)- و قبلا گفتیم که شرط تزاحم، احراز مقتضی نسبت به هر دو حکم است.

[۲۱۵] (۱)- ضمن مباحث آینده توضیح می‌دهیم که: مقصود از« شیء»، همان شیء است که قابلیت اتصاف به صحت و بطلان داشته باشد.

[۲۱۶] (۲)- قبلا به نحو مشروح بیان کردیم که: آیا اجتماع امر و نهی در واحد« ذو عنوانین» ممکن و جائز است یا نه.

[۲۱۷] (۱)- کلامی هم صاحب فصول رحمه اللّه در بحث اجتماع امر و نهی درباره همین مطلب داشتند که همان‌جا نقد و بررسی کردیم و نیز ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۳/ ۱۶.

[۲۱۸] (۱)- ای: انکار الملازمهٔ بین الحرمهٔ و الفساد فی المعاملات و هذا اشارهٔ الی التوهم المذکور فی التقریرات المنسوبهٔ الی شیخنا الاعظم قدّس سرّه و هذا لفظه:« و من هنا یظهر ان المسألهٔ لا ینبغی ان تعد من مباحث الالفاظ فان هذه الملازمهٔ علی تقدیر ثبوتها انما هی موجودهٔ بین مفاد النهی المتعلق بشیء و ان لم یکن ذلک النهی مدلولا بالصیغهٔ اللفظیهٔ و علی تقدیر عدمها انما هی یحکم بانتفائها بین المعنیین». و حاصله: ان جههٔ البحث لما کانت هی الملازمهٔ بین الحرمهٔ و الفساد فلا بدّ من عدم ذکره فی مباحث الالفاظ بل من المباحث العقلیهٔ اذا البحث انما هو فی الملازمهٔ لا فی الدلالهٔ اللفظیهٔ.

ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۲۳۶.

[۲۱۹] (۲)- برخلاف بحث اجتماع امر و نهی.

[۲۲۰] (۳)- نهی در عبادت هم دلالت بر فساد می‌کند لکن نکته‌های آن دو، متفاوت است.

[۲۲۱] (۱)- مصنف رحمه اللّه به این نکته اشاره ننموده‌اند.

[۲۲۲] (۱)- در باب عبادات برفرض ثبوت ملازمه، یک طرف« حرمت» است- خواه از طریق دلیل لفظی ثابت شده باشد یا از طریق دلیل غیر لفظی مانند اجماع- و طرف دیگرش« فساد» است و کسی که هم ملازمه را انکار می‌کند یک طرفش را فساد و طرف دیگرش را حرمت قرار می‌دهد و اصلا با نهی و لفظ ارتباطی ندارد پس هم مثبتین و هم نافین ملازمه، یک طرف را فساد و طرف دیگر را حرمت قرار می‌دهند و به عالم الفاظ عنایتی ندارند پس مسئله، عقلی است نه لفظی.

[۲۲۳] (۱)- ... ثم ان التعبیر بقوله:« و یؤید» دون« و یدل» لعله لامکان استناد بطلان الضد العبادی الی عدم الامر لا الی النهی التبعی. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۲۴۲.

[۲۲۴] (۱)- یعنی: غیری هست.

[۲۲۵] (۲)- در مسأله: صلات و ازاله.

[۲۲۶] (۱)- با قطع نظر از نهی، ذاتا مقرّب الی المولی هست.

[۲۲۷] (۲)- مانند نماز نیست که اگر امر به آن تعلّق نگیرد، شما عبادیت آن را احراز نمی‌کنید.

[۲۲۸] (۱)-« مثلا- توجّه میت الی القبلهٔ در حال احتضار و سائر احکام میت از واجبات توصلی می‌باشد امّا مصالح آن‌ها برای ما

معلوم نیست». ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم خوئینی ۱/ ۶۹.

[۲۲۹] (۲)- مانند وضو که مصلحت آن، طهارت است.

[۲۳۰] (۱)- یمکن ان یکون اشارة الی امکان دعوی عموم النزاع لما لو امر به لصح اتیانه عبادة و ان ترتب علیه اثره التوصلی بمجرد اتیانه اذ عدم الاتصاف بالصحة و الفساد بالاضافة الی الاثر التوصلی لا یمنع من دخوله فی محل النزاع بالاضافة الی الاثر التعبدی. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۴۲۶.

[۲۳۱] (۲)- یعنی: اشیائی که در معرض اتصاف به صحت و فساد هستند.

[۲۳۲] (۳)- در صورتی که واجد تمام اجزا و شرائط باشد.

[۲۳۳] (۴)- در صورتی که بعضی از اجزا یا شرائط آن اختلال پیدا کند.

[۲۳۴] (۵)- کشرب الماء بما هو شرب و النظر الی الهواء بما هو کذلک. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۵۶.

[۲۳۵] (۶)- مانند اتلاف مال غیر که در هر موردی- حتی اگر در حال صغر یا خواب- تحقّق پیدا کند، ضمان برآن مترتّب است- ضمان بر دو قسم صحیح و فاسد نیست.

[۲۳۶] (۱)- یا از جهت اینکه فاقد اثر است یا اینکه پیوسته اثرش برآن مترتّب است.

[۲۳۷] (۲)- به همان معنائی که در امر چهارم ذکر کردیم.

[۲۳۸] (۳)- کحیازة المباحات، فانها صحیحة مع نیة التملك بناء علی اعتبارها فی مملکیة الحیازة کما هو الاصح، و فاسدة بدونها. ر. ك: منتهی الدرایة ۳/ ۲۴۹.

[۲۳۹] (۱)- اختلاف آثار و انظار.

[۲۴۰] (۲)- قضاء اعم از ادا هست.

[۲۴۱] (۳)- یا موافقت با امر الهی.

[۲۴۲] (۱)- الف: آنچه به‌عنوان شرح عبارت مذکور، تنظیم شده مربوط به افاضات استاد معظم« مدّظلّه» نیست بلکه از درس سائر اساتید معظّم و شروح استفاده شده.

ب: مقصود« متکلّم» از تفسیر صحّت به موافقت امر، کدام امر است زیرا امر بر سه‌گونه است- امر واقعی اوّلی، واقعی ثانوی و امر ظاهری- اگر مقصود او موافقت با هر امری باشد و فقیه و اصولی، هم امر ظاهری و هم امر اضطراری- واقعی ثانوی- را مفید اجزا و موجب تمامیّت بداند، در این صورت، بین فقیه و متکلّم از نظر مورد، اختلافی نیست امّا اگر متکلّمی گفت مقصود از موافقت امر« فقط» امر واقعی اوّلی هست و فقیه هم فرمود که امر ظاهری و امر اضطراری، مجزی از امر واقعی هست در این فرض، بین آن دو، اختلاف پیدا می‌شود یعنی: فقیه، صلات مع التیمم را صحیح و تام می‌داند امّا متکلّم می‌گوید صحیح نیست« لانه لا یکون موافقا للامر لان المراد بالامر، هو الامر الواقعی الاولی» پس مسأله مذکور، دائر مدار این است که ببینیم مقصود از« امر» در لسان متکلّم چیست و نظر فقیه در مورد امر ظاهری و امر واقعی ثانوی، اجزا هست یا عدم اجزا که در بعضی از صور، بین آن‌ها توافق هست و در بعضی از موارد، اختلاف وجود دارد.

[۲۴۳] (۱)- برای توضیح بیشتر درباره آن به ایضاح الکفایة ج ۲، ص ۱۱۳- ۱۱۲ مراجعه نمائید.

[۲۴۴] (۲)- کالامر بالصلاة متکتفا تقیة. ر. ك: منتهی الدرایة ۳/ ۲۵۳.

[۲۴۵] (۳)- در صورت مخالفت با امر واقعی اوّلی.

[۲۴۶] (۱)-(قال فی التقریرات) فی تذنیب الامر الرابع(ما لفظه):« انّ الصحة و الفساد وصفان اعتباریان ینتزعان من الموارد بعد

ملاحظة العقل انطباق المورد لما هو المأمور به او لما هو المجعول سببا و عدمه مطلقا سواء کان فی العبادات او فی المعاملات و سواء فسر الصحة بما فسرها المتکلمون او بما فسرها الفقهاء» انتهی ...(و اما المصنف) ففی العبادات فصل بین تفسیری المتکلم و الفقیه« فعلی تفسیر المتکلم» هما وصفان« اعتباریان» ینتزعان من مطابقة الماتی به لما هو المأمور به کما اختاره التقریرات« و اما علی تفسیر الفقیه» ای سقوط القضاء و الاعادة ففی المأمور به الواقعی هی لازم عقلی بمعنی ان العقل یحکم بانه مسقط للقضاء و الاعادة و فی غیره من الاضطراری و الظاهری علی القول بالاجزاء فیهما هی حکم شرعی بمعنی ان الشرع یحکم بانه مسقط للقضاء و الاعادة منة منه علی العباد و تخفیفا عنهم مع ثبوت المقتضی لهما لفوت الواقعی الاولی ... ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۱۴۲.

[۲۴۷] (۱)- فساد- یا بطلان- به‌معنای مخالفت با امر و شریعت است.

[۲۴۸] (۲)- یا« موافقة الشریعة».

[۲۴۹] (۳)- و به قول مرحوم مشکینی اصلا نباید کلمه« انتزاع» را استعمال نمود بلکه باید گفت: صحّت نزد متکلم، یک واقعیّت است زیرا ریشه‌اش مطابقت عمل خارجی با مأمور به هست لذا استعمال کلمه« انتزاع» و« اعتبار» چندان جالب نیست- اگر عمل مکلف با مأمور به مطابق شد، موافقة الشریعة حاصل می‌شود و الا خیر.

[۲۵۰] (۱)-[لعدم معقولیة الامتثال عقیب الامتثال خلافا لعبد الجبار علی ما عرفت سابقا.

[۲۵۱] (۲)- فی التقریرات.

[۲۵۲] (۳)- و لیس استحقاق المثوبة باتیان المأمور به من الاوصاف المنتزعة من الفعل المأتیّ به.] ر. ک:

شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی، طبع نجف ۱/ ۲۵۸.

[۲۵۳] (۴)- معنای صحت در معامله هم ترتب اثر مقصود هست.

[۲۵۴] (۵)- نه مأمور به به امر ظاهری یا اضطراری.

[۲۵۵] (۱)-« کما یستقل باستحقاق المثوبة».

[۲۵۶] (۲)- اعاده صلات، مربوط به موردی است که در وقت، مشخص شود نماز نقصان داشته و قضا مربوط به بعد از وقت است که مثلا مشخص شود نماز ناقص بوده یا اصلا اتیان نشده.

[۲۵۷] (۳)- فقط بعضی از علمای غیر عالم اهل تسنن در آن مسئله، مخالف بودند.

[۲۵۸] (۴)- برای توضیح بیشتر در این زمینه به ایضاح الکفایة ج ۵، ص ۳۱۸، مراجعه شود.

[۲۵۹] (۵)- عقیده شیخ اعظم.

[۲۶۰] (۱)- ای: الاعادة و القضاء

[۲۶۱] (۲)- و فساد.

[۲۶۲] (۳)- البته شارع مقدس، نسبت به موارد جزئی، جعل حکم نمی‌کند بلکه او حکم کلی را بیان می‌نماید.

[۲۶۳] (۴)- یک وصف انتزاعی نیست.

[۲۶۴] (۱)- و لیس یلزم من مجعولیتهما کونهما من الامور الموجودة بوجود منشأ انتزاعها بحیث لا یتغیر عما هو علیه اصلا کالفوقیة المنتزعة من السماء بالنسبة الی الارض بل لما کانتا باعتبار المصالح و المفاسد و هما یختلفان بحسب زمان دون زمان لأجل تفاوت استعدادات العباد او بحسب انظار المقننین و المشرعین من الانبیاء و العقلاء لاجل تفاوت مراتبهم فی الکمال و النقص و ان کان لا یفرّق بین احد من رسله من حیث کون کلهم علی صراط التوحید فیصح تغییرهما حسب تغییر الازمان و الادوار. ر. ک:

شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۵۸.

[۲۶۵] (۲)-« اقول»: اذا کانت الصحة بمعنی التمامیة فحیث عرفت ان التمامیة انما تکون بالاضافة الی مرتبة معینة امتنع ان یتصف بها

نفس الطبیعة بلا فرق بین العبادة و المعاملة حیث لا مرتبة یکون الاتصاف بلحاظها بل لا بد ان یکون المتصف بها نفس الافعال الجزئیة الخارجیة بلحاظ موافقتها للطبیعة المأمور بها او المجعول لها الاثر فلاحظ. و اللّه سبحانه اعلم. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۳۱.

[۲۶۶] (۱)- به همان نحوی که در عبادات بیان کردیم.

[۲۶۷] (۱)- ای: الاصل فیها الفساد.

[۲۶۸] (۲)- و عدم الامر فیها یکفی فی الفساد عندهم مع ان مقتضی قاعدة الاشتغال فی الشبهات الموضوعیة هو الحکم بالفساد، نعم فی الشبهة الحکمیة لما کان مرجع الشک المزبور الی الشک فی المانعیة و علمها فیئول الامر الی الخلاف فی البراءة و الاشتغال عند الشک فی الاجزاء و الشرائط و الموانع. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۵۹.

[۲۶۹] (۳)- از جهت اینکه در مسأله اصولی، هیچ‌یک از طرفین برای ما مشخص و ثابت نشده.

[۲۷۰] (۴)- مانند\:i« أَوْفُوا بِالْعُقُودِ\»E.

[۲۷۱] (۵)- مانند\:i« أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ\»E.

[۲۷۲] (۱)- و مفادش صحت و تمامیت معامله باشد.

[۲۷۳] (۲)- فرضا مانند بیع فضولی.

[۲۷۴] (۳)- خواه شک در صحت از طریق تعلق نهی به آن معامله باشد که محل بحث ما هست خواه از جهات دیگری شک در صحت داشته باشیم.

[۲۷۵] (۴)- و همچنین در مورد نکاح، استصحاب عدم تحقق زوجیت جاری می‌کنیم.

[۲۷۶] (۱)- فان کل واحد منهما لا یکاد ینفک عن القراءة و ان کانت هی تنفک عن احدهما، فالنهی عن ایهما یکون مساوقا للنهی عنها، کما لا یخفی.« منه قدس سرّه». ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۳۲.

[۲۷۷] (۲)- زیرا در باب عبادات عموم یا اطلاقی وجود ندارد که هنگام شک در صحت و فساد به آن تمسّک نمود.

[۲۷۸] (۳)- نهی، کاشف از مبغوضیت است.

[۲۷۹] (۱)- سوره‌هائی که دارای سجده واجب هست، نمی‌توان در نماز قرائت نمود.

[۲۸۰] (۲)- فرق بین جزء و شرط، این است که: جزء در ماهیت مدخلیت دارد اما شرط، خارج از ماهیت است منتها تقیدش در صحت مدخلیت دارد.

[۲۸۱] (۱)- تعلق نهی به مجموع عبادت.

[۲۸۲] (۲)- تعلق نهی به جزء عبادت.

[۲۸۳] (۳)- مگر اینکه مکلف در نمازش فقط به یکی از سور عزائم اکتفا کند.

[۲۸۴] (۴)- قرائت دو سوره مستقل که از آن، تعبیر به« قران» بین سورتین می‌شود به نظر بعضی از فقها مبطل نماز است.

[۲۸۵] (۱)- عدم تحقق شرط گاهی از جهت این است که اصلا وضو محقّق نشده و گاهی به خاطر این است که وضوی محرّم، اتیان شده.

[۲۸۶] (۱)- اعلم ان الجهر شدة فی الصوت و تأکد فی وجوده و الوجود المتأکد لما کان منحلا الی مراتب متکثرة هی حصص للطبیعی جاز اجتمع الامر و النهی فیه لان موضوع الامر غیر موضوع النهی فالقراءة الجهریة جاز أن تکون بذاتها مأمورا بها و بوصفها منهیا عنها نظیر ما لو اذن المالک ان یستعمل من طعامه مثقال فاستعمل مثقالان استعمالا واحدا اذ یکون استعمال مثقال مباحا و استعمال مثقال محرما و علیه فلو جهرت المرأة فی القراءة و الاذان بنحو یسمع صوتها الاجنبی متلذذا بنحو یؤدی الی حرمة الجهر صح اذانها و قراءتها و أثمت بالجهر کما هو مذهب جماعة کالوحید البهبانی و صاحب الحدائق و غیرهما. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۳۴.

[۲۸۷] (۲)- نه اینکه عبادت، با آن وصف، ملازم باشد.

[۲۸۸] (۳)- مانند نماز ظهر.

[۲۸۹] (۴)- درحالی که مولا فرموده:« لا تجهر بقراءتک».

[۲۹۰] (۱)- نهی از وصف ملازم، مساوق با نهی از نفس موصوف است زیرا عقلا- ممکن نیست که یکی از متلازمین، واجب و دیگری حرام باشد پس نهی از جهر در قرائت، ملازم با نهی از قرائت و موصوف است زیرا بیش از یک وجود ندارد و تفکیک در حکم، بین آن‌ها جائز نیست. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی- با تخلیص در عبارت ۲/ ۷۷.

[۲۹۱] (۱)-« حاصل کلام آنکه ما ذکرنا سابقا حال نهی متعلق به(نفس) جزء و شرط و وصف بود امّا اگر نهی متعلّق شود به عبادت به اعتبار یکی از این مذکورات مثل اینکه:(لا تصل و انت تقرأ العزائم او لبست الحریر او لا تصل فی مکان المغصوب) پس این بر دو قسم است ...» ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۷۷.

[۲۹۲] (۲)- یا شرط- یا وصف- عبادت، منهی عنه است.

[۲۹۳] (۳)- بنا بر اینکه نهیش ارشادی نباشد.

[۲۹۴] (۴)- یعنی: نهی از نفس عبادت، بالعرض و المجاز است.

[۲۹۵] (۵)- از قبیل وصف به حال متعلّق و مانند« زید ابوه قائم» می‌باشد که قیام، مربوط به پدر زید است نه خود زید.

[۲۹۶] (۱)- و الامثلة واضحة کالنهی عن الصلاة بلا رکوع او بلا طهارة او بلا وصف الاتصال. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۶۱.

[۲۹۷] (۲)- اصطلاحا واسطه در عروض، آن است که عرض حقیقتا مربوط به نفس واسطه هست امّا به معروض دیگری که نسبت می‌دهیم به صورت عرض، مجاز و مسامحه هست امّیا حقیقتا- همان حقیقتی که در علم بیان خوانده‌ایم- مربوط به واسطه است. مثال: شما در مورد فردی که در کشتی نشسته چنین تعبیر می‌کنید:« جالس السفینة متحرک» امّا واقعیت امر، این است که نسبت مذکور، مجاز است و او حرکتی ندارد بلکه واقعا کشتی متحرک است لذا بالعرض و المجاز چنان تعبیری می‌شود.

[۲۹۸] (۳)- واسطه در ثبوت، این است که: واسطه، سبب می‌شود که عرض حقیقتا عارض معروض شود.

« یک مثال عرفی»: فرضا دو نفر با یکدیگر اختلاف دارند، شخص ثالثی بین آن دو آشتی و ارتباط برقرار می‌کند، ارتباط مذکور، مربوط به آن دو نفر است امّیا شخص ثالث، واسطه شده که بین آن‌ها تصالح برقرار شود.« مثال فقهی»: آب کر چنانچه یکی از اوصاف سه‌گانه‌اش- رنگ، بو و طعم- تغیر پیدا کند، متنجس می‌شود در مثال مزبور با« آب، تغیر و نجاست» مواجه هستیم و آب، معروض، نجاست، عرض و تغیر، واسطه است.

تغیر، چگونه واسطه‌ای است؟ نجاست که عرض تغیر نیست بلکه آب اتصاف به نجاست پیدا می‌کند و معنا ندارد که تغیر، محکوم به نجاست شود اما درعین‌حال، نقش تغیر، این است که نجاست را مرتبط به آب و معروض آن می‌نماید و خودش حکمی ندارد بلکه علّت می‌شود که حکم به نجاست، نسبت به آب ثابت شود.

[۲۹۹] (۱)- ای: لیس بمهم و اما الامثلة« فی المعاملات» علی حذو امثلة العبادات کنکاح الخامسة لمن عنده اربع و بیع العبد و السفیه« فی المنهی عنه لذاته» و بیع الغاصب مع جهل المشتری علی القول بان البیع هو الایجاب و القبول الناقلین« فی المنهی عنه لجزئه» و کبیع الملاقیح« فی المنهی عنه لشرطه» فان القدرة علی التسلیم شرط فی البیع و کبیع الحصاة« فی المنهی عنه لوصفه اللازم» فان تعیین المبیع بالحصاة لازم لهذا البیع و کبیع مال الغیر و بیع العنب لیعمل خمرا« فی المنهی عنه لوصفه المفارق» و ان کان ربما یناقش فی بعض الامثلة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۶۱.

[۳۰۰] (۱)- توضیحه: ان النهی المتعلق بالعبادة سواء کان المنهی عنه عبادة مستقلة کقوله:« لا- تصل او لا- تطف او لا- تسع فی

المغصوب» ام جزء لها کقوله:« لا تقرأ العزائم فی الصلاة» امر شرطا لها کقوله:
« لا تتوضأ بالماء المغصوب» یقتضی الفساد، فان العبادة- بوصف کونها عبادة- لا فرق فی فسادها بالنهی المتعلق بها بین هذه الاقسام الثلاثة، لوجود ملاک الفساد- و هو دلالة النهی بطبعه مجردا عن القرینة علی الحرمة الذاتیة الملازمة للفساد- فی العبادات لان الحرمة تکشف عن المبغوضیة المضادة للمحبوبیة المقومة للعبادة و لا تجتمع المحبوبیة و المبغوضیة فی شیء واحد، فلا محالة یکون النهی رافعا للامر، فیفسد المنهی عنه سواء کان نفس العبادة ام جزئها ام شرطها، غایة الامر ان سرایة فساد الجزء او الشرط الی نفس العبادة منوطة بالاکتفاء به و عدم تدارکه علی ما سبق. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۷۶.

[۳۰۱] (۱)- اقول: الممتنع اجتماعهما بحدیهما لیکونا وجودین ممتازین اما اجتماعهما بذاتیهما علی نحو یکون احدهما مؤکدا للآخر فلا امتناع فیه بل هو واقع کثیرا. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۴۳۷.

[۳۰۲] (۲)- یعنی: موافقة الامر یا موافقة الشریعة.

[۳۰۳] (۳)- یعنی: سقوط قضا و اعاده.

[۳۰۴] (۴)- معطوف علی قوله: یصلح یعنی: یمتنع قصد القربة من الملتفت اما الغافل بل مطلق المعذور فلا مانع من صحة عبادته. نعم تتوقف علی وجود جهة مصححة للتقرب و یمکن اثباتها بعموم او اطلاق یقتضی وجود مصلحة فی الفعل مطلقا و قد تقدم الکلام فی ذلک فی مقدمات المسألة السابقة و التنبیه الاول منها فراجع و تأمل. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۳۶.

[۳۰۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۰۶] (۱)- الحرمة الذاتیة هی التی تکون عن مفسدة فی الفعل و توجب مبغوضیته شرعا و لو لم یأت به عن تشریع و افتراء علی المولی فی قبال الحرمة التشریعیة و هی التی تکون عند الاتیان بالفعل علی نحو التشریع و الافتراء علی المولی فیکون صدوره حینئذ قبیحا مبغوضا علی المکلف و ان لم یکن فی حد ذاته قبیحا مبغوضا واقعا. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۵۱.

[۳۰۷] (۱)- ای: و ان کان عبادة ذاتا فلا مانع من اتصافها بالحرمة الذاتیة مع کونها عبادة فعلا لا شأنا کالقسم الاول فان السجود الذی هو عبادة ذاتا و لا تنفک عنه العبادیة کما هو مقتضی ذاتی کل شیء یمکن ان یکون له مفسدة فی حال توجب حرمته ذاتا کالسجود للشمس و القمر و الصنم و نحوها و علیه فلا مانع من اتصاف العبادة الفعلیة بالحرمة الذاتیة« فالمتحصل»: انه لا مانع من اتصاف العبادة بکلا قسمیها- اعنی الشأنیة کصوم العیدین و الذاتیة کسجود الجنب و الحائض له تعالی شأنه الذی نهی عنه فی حالتی الجنابة و الحیض- بالحرمة الذاتیة. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۸۱.

[۳۰۸] (۲)- در محل بحث.

[۳۰۹] (۱)- پس مقصود از تعلّق نهی به عبادت، این نیست که اکنون یک عبادت فعلی مأمور به به امر وجوبی یا استحبابی داریم که نهی هم به آن تعلق گرفته، اگر چنین باشد کأنّ صددرجه از اجتماع امر و نهی بالاتر و اصلا این مسئله، ممتنع است.

[۳۱۰] (۲)- با قطع نظر از نهی، ذاتا مقرب الی المولی هست.

[۳۱۱] (۳)- مانند نماز نیست که اگر امر به آن تعلّق نگیرد، شما عبادیّت آن را احراز نمی‌کنید.

[۳۱۲] (۴)- یعنی: عبادتی که داخل در بحث فعلی ما هست- بحث دلالت یا عدم دلالت نهی بر فساد.

[۳۱۳] (۱)- یعنی حرمت ذاتی و حرمت تشریعی.

[۳۱۴] (۱)- ...« و فیه» ان الحرمة التشریعیة فی المقام و حرمة التجری هناک تتعلقان جمیعا بفعل الجوارح کسائر الاحکام التکلیفیة و اما فعل القلب و هو الاعتقاد بوجوب ما لیس بواجب عمدا او قصد العصیان و العزم علی الطغیان فهو السبب لتحقق عنوان التشریع او التجری للفعل و هو المصحح للعقاب علیه و ان کان مجرد فعل القلب ایضا من دون صدور فعل من الجوارح مما یوجب استحقاق العقاب عقلا لکن دون عقاب من صدر عنه الفعل فی الخارج و لم یقتصر علی فعل القلب فقط و لعله الی هذا کله قد اشار اخیرا

بقوله« فافهم». ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۱۵۲.

[۳۱۵] (۱)- استدراک عن قوله لکان دالا علی الفساد ای نعم لو لم یکن النهی عن العبادة الا بالعرض و المجاز من قبیل اسناد الجری الی المیزاب و کان المنهی عنه حقیقة غیرها کما اذا نهی عن فعل الصلاة عند تنجس المسجد و کان المقصود من النهی عنها هو النهی عن ترک الازالة فلا یکون النهی حینئذ مقتضیا لفساد العبادة بناء علی ما تقدم فی بحث الضد من عدم اقتضاء الامر بالشیء النهی عن الضد الخاص و علیه فیخصص بمثل هذا النهی العرضی عموم قولنا النهی فی العبادات یقتضی الفساد او یقید به اطلاقه. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۱۵۳.

[۳۱۶] (۲)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۸۰.

[۳۱۷] (۳)- زیرا درآن‌واحد نمی‌شود هم« مهم» و هم« اهم» مأمور به باشد.

[۳۱۸] (۱)- فعل مباشری مکلف است.

[۳۱۹] (۲)- در زمانی که صلات جمعه، دارای وجوب است.

[۳۲۰] (۳)- فعل مع‌الواسطه‌ای هست که انسان از طریق سبب به آن مسبّب توصل پیدا می‌کند.

[۳۲۱] (۴)- غیر از آن سبب خاص.

[۳۲۲] (۱)-[کبیع الربا.

[۳۲۳] (۲)- کبیع المیتة] ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۴۱.

[۳۲۴] (۳)- ملکیّت زائد- من حیث هو- مانند ملکیّت کافر، نسبت به مصحف نیست در این فرض از هر طریقی، کافر، مالک مصحف شود، نزد شارع، مبغوض است.

[۳۲۵] (۱)- لا وجه لتخصیص ظهور النهی فی الارشاد الی الفساد دون الحرمة الذاتیة بالمعاملات بالمعنی الاخص فقط ای العقود و الایقاعات بل لا یبعد ظهوره حتی فی المعاملات بالمعنی الاعم مما یقبل الاتصاف بالصحة و الفساد کغسل النجاسات و المتبع علی کل حال هو الظهور فان کان النهی ظاهرا فی الارشاد بقرینة حال او مقال فهو و الا فلا بدّ من الاخذ بما هو ظاهر النهی لو لا القرینة و هو الحرمة و قد عرفت انها مما لا تقتضی الفساد الا فی العبادات ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۱۵۵.

[۳۲۶] (۲)- مثلا\i« أَوْفُوا بِالْعُقُودِ\»E دلالت بر صحت معامله دارد نه بر وجوب یا استحباب آن.

[۳۲۷] (۱)- ر. ک: کافی ۵/ ۴۷۸.

[۳۲۸] (۲)- فحرمة التصرف فی الماء المغصوب بتطهیر الثوب و البدن به لا تدل علی الفساد ای بقاء النجاسة. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۹۰.

[۳۲۹] (۳)- لا لغة و لا عرفا.

[۳۳۰] (۱)- یعنی: صحت نکاح بر اجازه بعدی مولی متوقف است.

[۳۳۱] (۱)- وجه ذلک ان العبودیة تقتضی عدم صدور فعل عن العبد الا عن امر سیده و اذنه، حیث إنّه کلّ علیه لا یقدر علی شیء فاذا استقل بامر کان عاصیا حیث اتی بما ینافیه مقام عبودیته و لا سیما مثل التزوج الذی کان خطرا[خطیرا] و اما وجه انه لم یعص اللّه فیه، فلأجل کون التزوج بالنسبة الیه ایضا کان مشروعا مطلقا[ماضیا] غایته انه یعتبر فی تحققه اذن سیده و رضاه، و لیس کالنکاح فی العدة غیر مشروع من اصله فان اجاز ما صدر عنه بدون اذنه فقد وجد شرط نفوذه و ارتفع محذور عصیانه، فعصیانه لسیده« منه قدّس سرّه». ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۹۳.

[۳۳۲] (۲): مانند ربا- بنا بر قول به بطلان.

[۳۳۳] (۳)-« و من المعلوم استتباع المعصیة بهذا المعنی للفساد».

[۳۳۴] (۱)- فخر المحققین ابو طالب محمد بن جمال الدین حسن بن یوسف المطهر الحلی، ولد سنهٔ ۶۸۲، فاز بدرجهٔ الاجتهاد فی السنهٔ العاشرهٔ من عمره الشریف کان والده العلامهٔ یعظمه و یثنی علیه، له کتب منها« شرح مبادی الاصول» و ... توفی سنهٔ ۷۷۱ ه ر. ک: روضات الجنات ۶/ ۲۳۰ رقم ۵۹۱.

[۳۳۵] (۲)- در کتاب حقائق الاصول و عنایهٔ الاصول چنین آمده: عن المسبب او« التسبب»- نگارنده.

[۳۳۶] (۱)- فعل مع‌الواسطه‌ای هست که انسان از طریق سبب به آن مسبب توصل پیدا می‌کند.

[۳۳۷] (۲)- البته در متعلق امر هم قدرت، معتبر است.

[۳۳۸] (۳)- یا تسبّب.

[۳۳۹] (۴)- برای توضیح بیشتر درباره این قسم به بحث قبل- المقام الثانی- مراجعه شود.

[۳۴۰] (۱)- تقریره ان النهی الحقیقی و هو النهی التحریمی اذا تعلّق بحقیقهٔ المعاملهٔ ای بتمام اجزائها و شرائطها التی لها مدخلیهٔ فی تحققها لا بد و أن تکون مقدورهٔ للمکلف و الا لما صح تعلق النهی بها کالامر الحقیقی اذا تعلق بایجاد حقیقهٔ الشی فلو خالف المکلف و اتی بالمنهی عنه فقد اتی بحقیقته و ماهیته و لا نعنی بالصحهٔ الا هذا و هذه الکبری، صحیحهٔ لا غبار علیها لکن الکلام فی الصغری یقتضی تفصیلا و هو ان فی المعاملات سواء تعلق النهی بالمسبب او بالتسبیب لو اتی بها المکلف فقد اتی به صحیحا فان النهی عنهما یکشف عن کونهما مقدورین للمکلف و اما اذا نهی عن السبب فلا یقتضی صحته کما لا یقتضی فساده فانه بما هو فعل من الافعال یکون مقدورا له صحیحا کان او فاسدا. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۶۶.

[۳۴۱] (۲)- فعل مباشری مکلف است.

[۳۴۲] (۳)- در زمانی که صلات جمعه، واجب است.

[۳۴۳] (۴)- که این مطلب را قبلا توضیح دادیم.

[۳۴۴] (۱)- اگر مکلفی در وقت ندا مشغول انجام بیع فاسد هم باشد، مرتکب عمل حرام شده زیرا از نظر مزاحمت و بی‌اعتنایی نسبت به نماز جمعه، فرقی ندارد که بیع، فاسد باشد یا صحیح.

[۳۴۵] (۲)- در امر رابع.

[۳۴۶] (۳)- با قطع‌نظر از نهی ذاتا مقرّب الی المولی هست.

[۳۴۷] (۱)- دفع لتوهم انه اذا امتنع تعلق النهی بالعبادهٔ کیف وقع النزاع فی المسألهٔ فی النهی المتعلق بالعبادهٔ؟ و وجه الدفع ان المراد من العبادهٔ لیس ذلک المعنی بل معنی لا یمتنع تعلق النهی به کما تقدم فی بیان معنی لفظ العبادهٔ فی العنوان و اللّه سبحانه اعلم و له الحمد. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۴۴.

[۳۴۸] (۲)- مانند نماز نیست که اگر امر به آن تعلق نگیرد شما عبادیت آن را احراز نمی‌کنید.

[۳۴۹] (۳)- هر مکلفی می‌داند که خضوع و سجده در برابر خداوند متعال، پرستش و عبادت است.

[۳۵۰] (۱)- و قد قال المصنف فی الهامش فی ملخص هذا التحقیق ما هذا لفظه ملخصه:« ان الکبری و هی ان النهی حقیقهٔ اذا تعلق بشیء ذی اثر کان دالا علی صحته و ترتب اثره علیه لاعتبار القدرهٔ فیما تعلق به النهی کذلک و ان کانت مسلمهٔ الا ان النهی کذلک لا یکاد یتعلق بالعبادات ضرورهٔ امتناع تعلق النهی کذلک بما تعلق به الامر کذلک و تعلقه بالعبادات بالمعنی الاول و ان کان ممکنا الا ان الاثر المرغوب منها عقلا و شرعا غیر مترتب علیها مطلقا بل علی خصوص ما لیس بحرام منها و کذا الحال فی المعاملات فان کان الاثر فی معاملهٔ مترتبهٔ علیها و لازما لوجودها. کان النهی عنها دالا علی ترتبه علیها لما عرفت انتهی» فیستفاد من مجموع کلماته فی المتن و الهامش تسلیم ما قاله ابو حنیفه فی موردین من ابواب المعاملهٔ و هما النهی عن المسبب او التسبب و فی قسم واحد من العبادات ای العبادات الذاتیهٔ و اما فی السبب من المعاملات لا یدل علی الصحهٔ و ان کان نفس ذاته بما هو فعل مقدورا للمکلف و

فی القسم الآخر من العبادات فلیس النهی متعلقا بحقیقتها کی یدل علی الصحهٔ الا علی القول بجواز اجتماع الضدین فی موضوع واحد فتدبر و لا تصغ الی قول من یقول ان النهی عن المسبب یقتضی الفساد معللا بان النهی عنه یکون معجزا مولویا للمکلف عن ظرف الفعل و رافعا لسلطنته علی الفعل و الترک فیکون مخلا بشرط الصحهٔ فان من شرائطها ان لا یکون الانسان محجورا عن التصرف فیها لتعلق حق الغیر بها او لغیر ذلک فیکون دالا علی الفساد فان ذلک دعوی بلا دلیل بل قد عرفت الدلیل علی خلافها فان النهی الحقیقی عن المسبب یستلزم مقدوریته کی یمکن امتثاله و عصیانه و الاعتذار عن ذلک بان المسببات العرفیهٔ تتصف بالتحقق عند ایجادها باسبابها لا محالهٔ من غیر فرق فی ذلک قبل النهی و بعده و النهی یدل علی عدم کونها ممضاهٔ فی نظر الشارع و فرق واضح بین عدم القدرهٔ علی ایجاد الملکیهٔ العرفیهٔ و بین عدم کونها ممضاهٔ و ما هو ینافی النهی انما هو الاول و المدعی کونه لازما للنهی هو الثانی، فخروج عن الفرض کما لا یخفی لان الکلام فی تعلق النهی الحقیقی بمعاملهٔ و هذا الاعتذار مبنی علی دعوی ظهور النهی عن المعاملهٔ فی الارشاد الی الفساد و اللّه العالم. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۶۷.

[۳۵۱] (۱)- مانند:« إن جاءک زید فاکرمه».

[۳۵۲] (۲)- مانند:« ان جئتنی فانا اعطیتک دینارا».

[۳۵۳] (۳)- لزومی ندارد که مفهوم همیشه در ایجاب و سلب با منطوق، مخالف باشد بلکه گاهی مفهوم، مخالف است و گاهی موافق، مانند آیه شریفه i فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍ E که از آن به اولویت استفاده می‌شود ضرب و شتم والدین هم حرام است.

[۳۵۴] (۱)- همان معنائی که مستقیما نفس لفظ برآن دلالت می‌کند.

[۳۵۵] (۱)-« غیر مذکور» صفت نفس حکم است.

[۳۵۶] (۱)- ولی ما« غیر مذکور» را وصف نفس« حکم» قرار داده و گفتیم: مفهوم« حکمی» است که در لفظ ذکر نشده.

[۳۵۷] (۲)- حیث اورد علیه بعض الاعلام بان بعض ما عدّ من المنطوق کدلالهٔ الآیتین علی اقل الحمل لیس الموضوع فیه مذکورا و بعض ما عدّ من المفهوم کدلالهٔ قوله تعالی\:i« فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ\»E علی حرمهٔ ضربهما قد ذکر فیه الموضوع و رده بعض آخر بان الموضوع فی الاول لیس اقل الحمل بل الحمل نفسه و هو مذکور فی احدی الآیتین و الموضوع فی الثانی هو الضرب دون الوالدین و هو غیر مذکور و غیر ذلک مما هو مذکور فی مسطورات القوم. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۶۸.

[۳۵۸] (۱)- مثل اینکه به یک اعتبار، دلالت را به مطابقی، تضمنی در التزامی تقسیم می‌کنند.

[۳۵۹] (۱)- زیرا مفهوم را نفس حکم معنا کردیم و حکم، ارتباطی به دلالت ندارد بلکه مربوط به مفاد و مدلول است.

[۳۶۰] (۲)- مانند مفهوم شرط، وصف غایت و ...

[۳۶۱] (۱)- الف: ... و عن الفوائد الطوسیهٔ انه استقصی مائهٔ مورد او اکثر من القرآن الکریم لا دلالهٔ فیها علی المفهوم. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۴۸.

ب: ... و الحق انه یدل علی الانتفاء عند الانتفاء فی الجملهٔ و لا بد لتحقیق الحال من التکلم فی مقامات ثلاثهٔ ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۱۶۶.

[۳۶۲] (۲)- مانند انصراف و مقدمات حکمت.

[۳۶۳] (۱)- ابتدا باید اثبات نمایند: جزا بر شرط، مترتب است و ترتب آن‌هم« علّی» و علتش هم منحصره هست.

[۳۶۴] (۲)-« المستتبعهٔ لترتب الجزاء علی الشرط علی نحو ترتب المعلول علی علته المنحصرهٔ».

[۳۶۵] (۱)- گاهی لزوم به نحو ترتب است مثل اینکه یکی ملزوم و دیگری لازم است، لازم، مترتب بر ملزوم است- لازم از ملزوم، متأخر است.

[۳۶۶] (۱)- ممکن است کسی بگوید بین شرط و جزا ملازمه هست اما معنای لزوم، این نیست که شرط بر جزا مقدم است، امکان دارد شرط و جزا، متلازمین باشند و اگر متلازمین شدند و هر دو، معلول برای علت ثالثی گشتند دیگر بین آنها ترتب نیست.

[۳۶۷] (۲)- وجوب اکرام.

[۳۶۸] (۳)- هیچ‌گونه علیتی برای جزا ندارد.

[۳۶۹] (۱)- جزا از شرط، متأخر است و شرط« علة متقدمة على الجزاء».

[۳۷۰] (۲)- مانند قضیّه: ان كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا.

[۳۷۱] (۳)-... و حاصل التعليل: تبادر اللزوم من الجملة الشرطية قطعا، و لتبادر علامة الوضع، فلا وجه لمنع دلالتها على اللزوم. و ضمير« منها» راجع الى الجملة الشرطية. ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۳۱۵.

[۳۷۲] (۱)- يعنى: بل كثرة استعمال الجملة الشرطية فى مطلق اللزوم دون اللزوم الخاص- و هو الترتب بنحو العلية- ثابتة، و مع هذه الكثرة لا تصح دعوى تبادر اللزوم و الترتب بنحو العلة المنحصرة الذى هو اساس المفهوم لدلالته حينئذ على الانتفاء. ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۳۱۶.

[۳۷۳] (۱)- اشارة الى دليل آخر امكن الاستدلال به للقول بالمفهوم و ان لم يستدل به فى الخارج. ر. ك:

عناية الاصول ۲/ ۱۷۱.

[۳۷۴] (۱)- اینکه گفتید: جمله شرطیّه« بالوضع» دلالت بر انحصار علّت- در شرط- نمی‌کند صحیح است لکن مقتضای مقدّمات حکمت« انحصار» است.

[۳۷۵] (۲)- ای: لكن انحصار العلة فى الشرط.

[۳۷۶] (۳)- اشارة الى دليل ثالث قد امكن الاستدلال به للقول بالمفهوم و ان لم يستدل به فى الخارج ايضا... ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۱۷۲.

[۳۷۷] (۴)- كصلاة الطواف لدوران وجوبها بين النفسية و بين الشرطية لصحة الطواف. ر. ك:

منتهى الدراية ۲/ ۲۳۹.

[۳۷۸] (۱)- اى: تعيّن اللزوم بين العلة المنحصرة و معلولها من بين انحاء اللزوم.

[۳۷۹] (۲)- فانه خصوصية فى مقابلة الخصوصيات الأخر نسبة جميعها الى اللفظ حدّ سواء حيث ان المنحصرة و غيرها كلتيهما محتاجان الى مئونة زائدة بالنسبة الى العلية المطلقة فاثبات واحد منها من بينها بمقدمات الحكمة التى نسبتها الى الخصوصيات على حد سواء يكون ترجيحا بلا مرجح. ر. ك:

شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۲۷۲.

[۳۸۰] (۳)- به نظر مصنف، فرق بین معنای اسمی و حرفی، این است که: معنای اسمی استقلالا ملحوظ است امّا معنای حرفی بالتبع.

[۳۸۱] (۱)- مستشکل- متمسّک به اطلاق- کأن چنان توهمی نموده.

[۳۸۲] (۲)- مثلا صحیح نیست بگوئیم:« الوضوء واجب» بلکه باید گفت:« الوضوء واجب اذا كانت الصلاة واجبة» یعنی: واجب غیری دارای قید هست امّا واجب نفسی قید ندارد.

[۳۸۳] (۳)- و بگوئیم: اطلاق، ما را به علّت منحصره راهنمائی می‌کند، این تعیّن، بلا معین است.

[۳۸۴] (۱)- فرضا ملاقات زید با عمرو- در مدرسه- هم یک علت وجوب اکرام است.

[۳۸۵] (۱)- یعنی« مقدّم» نه تالی.

[۳۸۶] (۱)- لتفرع الاثبات على الثبوت و تبعيته له، فلا يكون للشرطية سنخان حتى يثبت الاطلاق السنخ الذى لا يكون له عدل،

کالوجوب الذی یثبت تعینه بالاطلاق. ففرق واضح بین الوجوب التعیینی و التخییری، و بین الشرط الواحد و المتعدد اذ الاولان سنخان متغایران من الوجوب ثبوتا و اثباتا و لذا یمکن اثبات التعیینیهٔ بالاطلاق دون الاخیرین لکون الشرطیهٔ فیهما بنحو واحد ثبوتا و اثباتا بحیث یکون الاطلاق بالنسبهٔ الیهما علی حد سواء، فلا یمکن اثبات العلهٔ المنحصرهٔ به. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۳۳۱.

[۳۸۷] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۲/ ۴۹۳.

[۳۸۸] (۲)- فرضا مقدّمات حکمت هم تامّ است.

[۳۸۹] (۱)-[اشارهٔ الی دفع ما قد یقال من ان بیان الشرط ایضا فیما اذا کان متعددا یحتاج الی زیادهٔ مئونهٔ فکما ان من اطلاق الدلیل فی الواجب یعرف انه تعیینی لا تخییری و الا لاحتاج الی مزید بیان فکذلک من اطلاق الدلیل فی الشرط یعرف انه واحد منحصر به و الا لاحتاج الی مزید بیان« فیقول فی الدفع» ما محصله ان زیادهٔ المئونهٔ فیما کان الشرط متعددا انما هو لبیان التعدد و لیس من متممات نحوهٔ الشرطیهٔ فاذا لم یبین لم یکن المولی مقصرا فی بیان نحوهٔ الشرط و هذا بخلاف زیادهٔ المئونهٔ فی الواجب التخییری فانه من متممات نحوهٔ الوجوب فاذا کان الواجب تخییریا و لم یبین له العدل فی لسان الدلیل کان المولی مقصرا فی بیان نحوهٔ الوجوب(و علیه) فلا یکاد یتمسک باطلاق الدلیل لکون الشرط واحدا منحصرا به و یتمسک باطلاقه لکون الوجوب تعیینیا لا تخییریا.

[۳۹۰] (۲)- ای فنسبهٔ اطلاق الشرط الی نحو الشرطیهٔ لا- تختلف کی یکون الاطلاق مثبتا لنحو دون نحو کما کان نسبهٔ اطلاق الواجب الی نحو الوجوب تختلف فکان اطلاقه مثبتا لنحو دون نحو ای للتعیینی منه دون التخییری.] ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۱۷۷- ۱۷۶.

[۳۹۱] (۳)- مانند مثالی که ما ذکر کردیم:« إن جاءک زید او لاقیته فاکرمه».

[۳۹۲] (۱)- یعنی: لو سلم کون الشرطیهٔ مختلفهٔ بحسب السنخ کاختلاف الوجوب سنخا فی التعیینی و التخییری و کون الاطلاق مثبتا للشرطیهٔ المنحصرهٔ کاثبات الاطلاق للوجوب التعیینی، کان هذا المقدار غیر مجد للقائل بالمفهوم، لندرهٔ هذا الاطلاق و عدم کونه بمقتضی الوضع او القرینهٔ العامهٔ کما یدعیه القائل بالمفهوم. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۳۳۴.

[۳۹۳] (۱)- طولانی‌ترین آیه قرآن است که هیجده دستور در مورد دادوستد مالی از آن استفاده می‌شود.

[۳۹۴] (۱)- شرط در قضیه شرطیه.

[۳۹۵] (۱)- یا لااقل پنجاه درصد.

[۳۹۶] (۱)- اما الاولی فلانحصار الدلالهٔ اللفظیهٔ فیها و اما بطلان التالی فلأن الانتفاء عند الانتفاء لیس عین الثبوت عند الثبوت و لا جزئه و هو واضح و لا لازمه لعدم اللزوم بینهما عقلا و لا عرفا و عادتا و هو شرط فی الدلالهٔ الالتزامیهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۷۵.

[۳۹۷] (۱)- مما یکون الشرط لتحقق الموضوع کما قیل فی قوله تعالی\:i« إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا\»E و قوله ان رزقت ولدا فاختنه. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۷۵.

[۳۹۸] (۲)- بعضی از مفسران در شأن نزول این جمله گفته‌اند:« عبد الله بن ابی» شش کنیز داشت که آن‌ها را مجبور به کسب درآمد برای او از طریق خودفروشی می‌کرد هنگامی که حکم اسلام درباره مبارزه با اعمال منافی با عفت(در این سوره) صادر شد، آن‌ها خدمت پیامبر صلّی اللّه علیه و آله آمدند و از این ماجرا شکایت کردند، آیه مذکور نازل شد و از این کار نهی کرد. ر. ک: تفسیر نمونه ۱۴/ ۴۶۱.

[۳۹۹] (۳)- اکراه یعنی: انسان، فردی را به چیزی وادار کند که مورد کراهت و عدم تمایل او هست.

[۴۰۰] (۱)- ای انتفاء الشرط علی القول بالمفهوم و کذا المنکر للمفهوم ینکر انتفاء سنخ الحکم و نوعه عند الانتفاء. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۷۵.

[۴۰۱] (۱)- یا شرط یا قید آن.

[۴۰۲] (۲)- مثل اینکه می گوئید: از جنس« زید» که یک فرد از افراد انسان هست در خانه، موجود نیست.

[۴۰۳] (۱)- کقوله:« الدار موقوفة علی اولادی».

[۴۰۴] (۲)- کقوله:« الدار موقوفة علی اولادی الفقراء».

[۴۰۵] (۳)- یعنی: او بشرط شیء، کقوله:« الدار موقوفة علی اولادی ان كانوا فقراء».

[۴۰۶] (۴)- ای: علی الانتفاء یعنی: ان انتفاء الوصایا و اخواتها عن غیر الاشخاص الذین تعلقت بهم لیس من باب مفهوم الشرط او الوصف او اللقب بل لاجل عدم قابلیة شیء للوقف او الوصیة او النذر مرتین و من المعلوم ان الانتفاء ح عقلی لكون الحكم المعلق شخصا و انتفاؤه بانتفاء موضوعه- كانتفاء العرض بارتفاع موضوعه- عقلی. و قد عرفت ان صلاحیة الحكم المعلق فی المنطوق علی الشرط او الوصف للانشاء ثانیا- حتی یكون المنفی فی المفهوم طبیعة الحكم لا شخصه- معتبرة فی المفهوم.] ر. ك: منتهی الدرایة ۳/ ۳۴۴.

[۴۰۷] (۱)- بخلاف اکرام زید که قابل تعدّد است و مولا می‌تواند بگوید:« اكرم زیدا إن جاءك» یا« اكرم زیدا ان سلّم علیك» و ...

[۴۰۸] (۲)- قال رحمه اللّه فی محكی تمهید القواعد: لا اشكال فی دلالتها فی مثل الوقف و الوصایا و النذر و الأیمان كما اذا قال: وقفت هذا علی اولادی الفقراء، او ان كانوا فقراء، او نحو ذلك، و لعل الوجه فی تخصیص المذكور هو عدم دخول غیر الفقراء فی الموقوف علیهم و فهم التعارض فیما لو قال بعد ذلك:

وقفت علی اولادی مطلقا. انتهی. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۴۵۶.

[۴۰۹] (۱)- و بگوئیم: وقف مذكور درعین‌حال كه مشروط است اشكالی ندارد.

[۴۱۰] (۱)- اگر فردی به این نحو نذر کرد که اگر فرزندم از بیماری شفا پیدا کرد فلان خانه‌ام برای فقرا باشد، آیا مجدّدا می‌تواند نذر دیگری- با شرط دیگری- درباره آن خانه منعقد کند یا نه؟ چنین مسأله‌ای شرعا ممکن نیست زیرا اگر هر دو شرط تحقّق پیدا کرد نمی‌شود هم فقرا و هم غیر فقرا مالک مستقل آن خانه شوند.

[۴۱۱] (۲)- این دو از عهود هستند.

[۴۱۲] (۳)- البته انتفاء شخص حکم به سبب انتفاء موضوعش یک مطلب عقلی و غیر قابل انکار هست.

[۴۱۳] (۱)- ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۴۵۶.

[۴۱۴] (۲)- همان حکم شخصی.

[۴۱۵] (۳)- یعنی: شرط.

[۴۱۶] (۱)- و کسی در این مطلب عقلی نمی‌تواند مناقشه کند.

[۴۱۷] (۲)- بنا بر آنچه از تقریرات ایشان استفاده می‌شود.

[۴۱۸] (۱)-[بل من فوائد انحصار العلیة لا نفس العلیة.

[۴۱۹] (۲)- ای شخص الوجوب و هذا تعلیل لقوله:« لیس مستندا ... الخ» یعنی: ان ارتفاع شخص الوجوب بارتفاع موضوعه یكون فی غیر القضیة الشرطیة كاللقبیة و الوصفیة ایضا، مع عدم كون ارتفاع شخص الحكم فیهما من المفهوم فلا بدّ ان یكون للشرط خصوصیة تستتبع المفهوم و لیس تلك الخصوصیة الا دلالة اداة الشرط علی انحصار العلیة فی مدخولها و ضمیر« فیها» راجع الی الجملة الشرطیة.] ر. ك: منتهی الدرایة ۱/ ۳۵۱.

[۴۲۰] (۳)- به اعتبار اینکه در جزای قضایای شرطیه، بیان حکم می‌شود.

[۴۲۱] (۴)- یعنی: آن وجوبی که جزای جمله شرطیه واقع می‌شود از جمله انشائی استفاده می‌شود.

[۴۲۲] (۵)- یعنی: آن وجوبی که جزای جمله شرطیه واقع می‌شود از جمله اخباری استفاده می‌شود.

[۴۲۳] (۱)- در محل بحث« اسم» در برابر« فعل» قرار ندارد بلکه در مقابل حرف هست که شامل فعل هم می‌شود.

[۴۲۴] (۲)- سؤال: مقصود از خصوصیات، خصوصیات خارجیه است یا ذهنیه؟ پاسخ این سؤال را در باب معانی حروف- در بحث الفاظ- بیان کردیم.

[۴۲۵] (۱)- که وجوب مستفاد از هیئت- اکرم- جزئی هست نه کلّی.

[۴۲۶] (۲)- بدیهی است که وجوب شخصی با مختصر تغییر موضوع، منتفی می‌شود.

[۴۲۷] (۱)- از جهت اینکه معنای هیئت امر هم مانند« حروف»، جزئی و حکم مستفاد از هیئت، شخصی هست نه کلی.

[۴۲۸] (۲)- درحالی که می‌توانست از طرق دیگر، مقصود خود را بیان کند.

[۴۲۹] (۳)- یعنی:« لکنک غفلت عن ان المعلق علی الشرط انها هو نفس الوجوب ...».

[۴۳۰] (۴)- مانند اسما که وضع، موضوع له و مستعمل فیه آن‌ها عام است.

[۴۳۱] (۱)- معطوف علی قوله:« دفع الاشکال» یعنی: ان صاحب التقریرات دفع الاشکال بما ذکره هو قدّس سرّه و اورد علی ما دفعه به بعض الاعلام. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۳۵۲.

[۴۳۲] (۲)- نحوه جواب بعض الاعلام با پاسخ مصنّف، متحد است.

[۴۳۳] (۳)- هیئت امر.

[۴۳۴] (۱)- هذا کلام المصنّف رحمه اللّه و هو تعلیل لقوله:« و بذلک قد انقدح فساد ... الخ» ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۵۹.

[۴۳۵] (۲)- مستعمل فیه در محل بحث، کلی و طبیعت وجوب است.

[۴۳۶] (۱)- قد یوهم التمثیل بذلک اختصاص الکلام بما اذا قامت قرینة علی امتناع تکرر الجزاء بل هو الذی ادعاه بعض و لیس له وجه ظاهر مع اطلاق کلامهم فی العنوان و ورود جمیع ما یذکر من الاحتمالات و وجوهها فی غیره مما امکن تکرر الجزاء فیه فلاحظ. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۵۹.

[۴۳۷] (۲)- وردت بهذا المضمون عدة احادیث راجع الوسائل ۵/ ۵۰۵- ۵۰۷ باب ۶ من ابواب صلاة المسافر و لم نعثر علی نصّه.- ر. ک: کفایة الاصول محشی طبع انتشارات لقمان ۲/ ۲۹۲.

[۴۳۸] (۳)- فرض کنید آن دو قضیه شرطیه، متن روایت است.

[۴۳۹] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۴۰] (۱)- ... فبناء علی عدم ظهور الجملة الشرطیة فی المفهوم فلا اشکال فیه اصلا. ر. ک:

شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۷۸.

[۴۴۱] (۲)- بیان تعارض: مفهوم قضیه« اذا خفی الاذان فقصر» این است که اگر« خفاء اذان» محقّق نشود،« لا یجب القصر» خواه خفاء جدران تحقق پیدا کند یا محقق نشود و مفهوم قضیه دیگر، این است که:

چنانچه خفاء جدران تحقّق پیدا نکند« لا یجب القصر» خواه خفاء اذان محقق شود یا محقق نشود- مفهوم هریک با منطوق دیگری معارض است.

[۴۴۲] (۳)- یعنی: مفهوم اولی را به منطوق دیگری مقید نمائیم.

[۴۴۳] (۱)- بملاحظة انها انما تظهر فی المفهوم عند عدم القرینة علی الخلاف و تعدد الشرط قرینة علی الخلاف ... ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۷۸.

[۴۴۴] (۲)- مفهوم قضیه شرطیه دوم را به وسیله منطوق اولی مقید می‌نمائیم.

[۴۴۵] (۱)- بخلاف وجه اول که ما قائل به ثبوت مفهوم شدیم منتها اطلاق مفهوم را مقیّد نمودیم- یعنی:
آنجا مدخلیت شیء ثالث را در وجوب قصر نفی نمودیم که توضیحش بیان شد.

[۴۴۶] (۲)- یعنی: منطوق آن.

[۴۴۷] (۳)-« اذا خفی الاذان و تواری عنه البیوت وجب علیه القصر».

[۴۴۸] (۱)- الف: لا یخفی ان القول بهذا الوجه لا یستلزم رفع الید عن المفهوم کما بیناه سابقا.- مشکینی رحمه اللّه- ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مشکینی ۱/ ۳۱۴.

ب: در وجه چهارم اصلا مسأله وجود مفهوم و عدم مفهوم، مطرح نیست بلکه مسأله مدخلیت دو شرط در یک جزا، مطرح است خواه مفهوم، مطرح باشد یا نباشد.

[۴۴۹] (۲)- الف: خفاء اذان، محقق بشود امّا خفاء جدران تحقق پیدا نکند. ب: خفاء جدران، ثابت باشد امّا خفاء اذان محقق نشود.
ج: خفاء هیچ‌یک از آن دو تحقق پیدا نکند.

[۴۵۰] (۱)- ارتباط و سنخیت دو علت با یک معلول، شاهد بر این است که بین آن دو علت هم ارتباط هست.

[۴۵۱] (۲)- از شرط- خفاء اذان یا خفاء جدران- استفاده علیت می‌کنیم.

[۴۵۲] (۳)- حکم عقل در« تکوینیات» چنین است که:« الواحد لا یصدر الا من الواحد».

[۴۵۳] (۱)- من هذه الاربعهٔ بمعنی انه اذا عرضت الجملتان الشرطیتان علی العرف یحکم بعدم المفهوم فی هذه الصورهٔ لعدم فهمهم انحصار السبب ح و انما المنفهم عنده ح هو ان الشرط موجب لتحقق الجزاء بمعنی ان المتبادر الی اذهانهم عند سماع الجملهٔ الشرطیهٔ هو حدوث الجزاء بمجرد حدوث خصوص الشرط بسببه او بکشفه عن سببه من غیر مدخلیهٔ انضمام شرط آخر الیه فی ذلک کما هو مفاد الوجه الثالث و من دون مدخلیهٔ نقیض شرط آخر فی ذلک ایضا کما هو مفاد الوجه الاول و من دون ملاحظتهم ان الجامع بین الشرطین هو السبب ایضا کما هو مفاد الوجه الرابع. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۷۸.

[۴۵۴] (۱)- الف: و لعله اشارهٔ الی ما اشرنا الیه من رجوع الوجه الرّابع الی الوجه الاوّل و عدم کونه وجها مستقلا فی قباله. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۱۹۱.

ب: هذا آخر الامر الثانی و قد توجد فی النسخ المطبوعهٔ فی ایام حیاهٔ المؤلف اضافات عقیب قوله:
« فافهم» و علق المصنف علیها فی الهامش تعلیقهٔ مختصرهٔ ثم عدل رأیه و شطب علیها و علی التعلیقهٔ، هذا ما افاده استاذنا الشارح دام ظله.-« محی الدین المامقانی». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۷۹.

[۴۵۵] (۲)- و هو محکی عن الحلی- فی السرائر ۱/ ۳۳۱- حیث قال بوجوب القصر عند خفاء الاذان و عدمه عند عدمه. ر. ک: کفایهٔ الاصول طبع انتشارات لقمان ۲/ ۲۹۶.

[۴۵۶] (۱)- و لا بد من بیان امور: الاول: ان محل الکلام ما کان موضوع الجزاء قابلا للتعدد کوجوب اکرام زید مثلا و اما اذا لم یکن کذلک، نحو« اذا لاقی شیء دما تنجس، و اذا لاقی غائطا تنجس» بناء علی عدم تعدد النجاسهٔ فی الشیء الواحد من قبلهما، و نحو« ان قتل زید فاقتله، و ان ارتدّ فاقتله»، فان الجزاء- و هو الوجوب و النجاسهٔ- و ان کان قابلا للتعدد فی نفسه الا انه غیر قابل له من جههٔ عدم قابلیهٔ المتعلق.

الثانی ... مشکینی رحمه اللّه. ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی. ۱/ ۳۱۵.

[۴۵۷] (۲)- ابتدای بحث گفتیم: فرض کنید، آن دو قضیّه شرطیه، متن روایت است.

[۴۵۸] (*)- الف: بنا بر وجه پنجم هم که از علامه حلی نقل شد، مسأله تداخل و عدم تداخل، مطرح نیست زیرا نتیجه وجه پنجم، این بود که یک قضیه شرطیه را اخذ و از دیگری صرف‌نظر نمائیم که در این صورت اصلا مسأله تداخل و عدم تداخل مطرح

نمی‌شود.

ب: دو مؤید بر اینکه احتمال پنجم- اما رفع الید عن المفهوم ...- اصلا جزء متن کتاب کفایه نبوده- همان‌طور که مرحوم آقای حکیم قدّس سرّه در متن کتاب حقائق الاصول آن را نیاورده.

۱- اگر آن عبارت، جزء متن می‌بود، مصنف در بحث فعلی، بعد از آنکه فرمودند:« فلا اشکال علی الوجه الثالث» باید بفرمایند:« و کذا علی الوجه الخامس».

۲- اگر وجه پنجم، مربوط به علامه حلی بوده پس چرا ایشان در بحث تداخل، قول به تفصیل را اختیار کرده- با توجه به آن مطلب اصلا محلّی برای بحث تداخل و عدم تداخل باقی نمی‌ماند تا ایشان قائل به تفصیل شوند.

[۴۵۹] (**)- ... الفرق بین هذا الامر و سابقه، فان البحث هنا فی ان السببین المستقلین هل یتداخلان فی المسبب بان یستتبعا مسببا واحدا کوضوء واحد عقیب النوم و البول ام لا- بخلاف الامر السابق فان البحث فیه انما هو فی اصل السببیهٔ و ان کلا منهما سبب مستقل ام لا. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۳۶۸.

[۴۶۰] (۱)- فعلا طبق قاعده بحث می‌کنیم و اشکال نشود که دلیل خارجی داریم با تحقّق موجبات وضو، تعدّد وضو لازم نیست بلکه یک وضو کفایت می‌کند.

[۴۶۱] (۲)- هو المولی المحقق العلامهٔ الآقا حسین بن جمال الدین محمد الخوانساری ولد بخوانسار فی حدود سنهٔ ۱۰۱۵ ه انتقل منذ نعومهٔ اظفاره الی اصفهان لطلب العلم و اکتساب درجاته العلیا علی ایدی فحولها الاعلام و علمائها الاعیان. فاق العلماء حتی صار استاذ الجمیع و لکثرهٔ مشایخه قال عن نفسه:

کنت تلمیذا للبشر. من مصنفاته: حاشیهٔ علی شرح الاشارات ...(عن مقدمهٔ مشارق الشموس: ۳، المنجد فی الاعلام: ۲۷۶). متخذ از کفایهٔ الاصول طبع انتشارات لقمان ۲/ ۲۹۹

[۴۶۲] (۳)- قول به عدم تداخل.

[۴۶۳] (۴)- قول به تداخل.

[۴۶۴] (۱)- این مسئله از مسائلی است که در فقه، بسیار مورد ابتلا می‌باشد و تنها به باب وضو و غسل ارتباط ندارد گرچه در مورد وضو و غسل، این مطلب در روایات آمده که: فرضا اگر کسی چند مرتبه جنب شد، یک غسل جنابت برایش کفایت می‌کند و ...

[۴۶۵] (۱)- در مثال مذکور، شرط، متعدد است یعنی ابتدا نوم و سپس بول، محقّق شده لکن فرقی ندارد که تعدد از جهت ماهیت باشد- مانند مثال مذکور- یا از نظر وجود، مثل اینکه چند مرتبه نوم تحقّق پیدا کند.

لازم به تذکر است که مثلا- در قضیه اذا نمت فتوضأ« کل نوم مؤثر فی حدوث وجوب الوضوء» یعنی اگر اول یک نوم تحقق پیدا کرد در حدوث وجوب تأثیر می‌کند چنانچه مجددا نوم، محقق شد آن‌هم در حدوث وجوب وضو تأثیر می‌کند.- در آن وجوبی تأثیر می‌کند که قبلا نبوده ولی می‌خواهد تحقق پیدا کند.

[۴۶۶] (۲)- دو وجوب به طبیعت و ماهیت وضو متعلق می‌شود.

[۴۶۷] (۱)- الذی هو اعم من الحدوث و البقاء ففی صورهٔ تعدد الشرط یکون حکم واحد مستندا الی السابق منهما مع ترتبهما و الی الجامع بینهما فی صورهٔ الاقتران و مرجع هذا التصرف الی رفع الید عن ظهور القضیهٔ فی وجود الجزاء من قبل الشرط مستقلا فقد لا یکون الاثر مستندا الی الشرط اصلا کما لو سبقه شرط آخر و قد یکون مستندا الیه بلا استقلال کما لو اقترن الشرطان. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۶۳.

[۴۶۸] (۲)- یعنی: در حال تعدّد شرط.

[۴۶۹] (۳)-« ثبوت»، اعم از حدوث و بقاء هست.

[۴۷۰] (۱)- نباید به صورت و ظاهر وضو که در تمام موارد، یکسان است توجه نمود.

[۴۷۱] (۲)- نتیجه راه حل مذکور، این است که مثلا- وضو دارای صدها و هزاران ماهیّت باشد زیرا در دنبال افراد یک حقیقت همچنین مطلبی مطرح است که: نوم اول و نوم دوم هم سبب می‌شود که حقیقت وضو متفاوت شود و ....

[۴۷۲] (۱)- بدیهی است که ضیافت، یک نوع، اکرام خاص هست.

[۴۷۳] (۲)- البته او می‌توانست دو تکلیف را به این نحو امتثال نماید که: نسبت به یک هاشمی در مجلسی تعظیم و احترام نماید و یک عالم را به ضیافت دعوت کند.

[۴۷۴] (۱)-[هذا دفع الاشکال، و حاصله: ان انطباق عنوانین علی شیء واحد یکون مصداقا لهما لا- یوجب اتصافه بوجوبین، لاستحالته عقلا فلا بدّ من کون هذا المصداق محکوما بوجوب واحد متأکد.

[۴۷۵] (۲)- معطوف علی« اتصافه»، یعنی: ان انطباق العنوانین علی مصداقهما یکون منشأ لاتصافه بالوجوب و لانتزاع صفهٔ الوجوب لذلک المصداق.] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۳۷۵.

[۴۷۶] (۳)- طبق مبنای مصنف- در بحث اجتماع امر و نهی- اگر دو عنوان واجب بر یک عمل منطبق شد، مستلزم اجتماع وجوبین است درحالی‌که ایشان در بحث فعلی فرمودند مستلزم نیست.

[۴۷۷] (۴)- الف: الظاهر انه اشارهٔ الی ضعف الجواب الثانی اذ لیس هنا عنوانان حتی یقال بجواز اجتماع وجوبین بعنوانین فان الوضوء فی الامثلهٔ المتقدمهٔ الواقع عقیب شروط متعددهٔ لیس الا عنوانا واحدا فیلزم اجتماع وجوبین فی فرد واحد بعنوان واحد و هو غیر جائز حتی عند القائل بالجواز کما تقدم فی محله. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۳۷۶.

ب: لعله اشارهٔ الی ان هذا التصرف انما یجدی بناء علی خروج الکلیین المتصادقین علی موضوع واحد عن هذا النزاع و الا فبناء علی دخولهما فیه و ان القائل بعدم التداخل لا یری الاکتفاء بالمجمع فی مقام الامتثال کما فی المثال المذکور بل لا بد من امتثال کل من الحکمین بغیر امتثال الآخر فلا ینفع هذا التصرف فی شیء فتامل. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۶۴.

[۴۷۸] (۱)- فرضا اذا نمت فتوضأ.

[۴۷۹] (۲)- اذا بلت فتوضأ.

[۴۸۰] (۱)- که تعدد شرط دارند مانند: اذا نمت فتوضأ و اذا بلت فتوضأ.

[۴۸۱] (۲)- یعنی: وضوی عقیب النوم، یک ماهیت است و وضوی عقیب البول، ماهیت دیگر.

[۴۸۲] (۱)- که قبلا بیان کردیم.

[۴۸۳] (۱)- لتعدد متعلق الوجوب و تباینه، حیث ان افراد کل طبیعهٔ متباینهٔ. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۳۸۰

[۴۸۴] (۲)- که در صفحه ۲۹۲ بیان کردیم.

[۴۸۵] (۳)- زیرا اگر ظاهر آن دو قضیه را اخذ نمائیم، نتیجه‌اش این می‌شود که طبیعت واحد- مانند وضو- متعلق حکمین متماثلین شود و اجتماع حکمین متماثلین هم مانند اجتماع حکمین متضادین، مستحیل است.

[۴۸۶] (۱)- هذا واضح بناء علی ما یظهر من شیخنا العلامهٔ من کون ظهور الاطلاق معلقا علی عدم البیان مطلقا و لو کان منفصلا. و اما بناء علی ما اخترناه فی غیر مقام من انه انما یکون معلقا علی عدم البیان فی مقام التخاطب لا مطلقا فالدوران حقیقهٔ بین الظهورین ح و ان کان الا انه لا دوران بینهما حکما، لان العرف لا یکاد یشک- بعد الاطلاع علی تعدد القضیهٔ الشرطیهٔ- فی ان قضیته تعدد الجزاء، و انه فی کل قضیهٔ وجوب فرد غیر ما وجب فی الاخری، کما اذا اتصلت القضایا و کانت فی کلام واحد، فافهم.

« منه قدّس سرّه». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۸۲.

[۴۸۷] (۲)- لازم است دقت شود که فرق بین بیان مصنف و آن سه طریقی که خلاف ظاهر بود، چیست.

[۴۸۸] (۱)- یا کاشفیت.

[۴۸۹] (۱)- کیفیت وضع.

[۴۹۰] (۲)- طریق مصنّف برای اثبات عدم تداخل، این بود که قضیه شرطیّه ثانیه را مقید نمائیم و بگوئیم: اذا نمت فتوضأ و اذا بلت فتوضأ« وضوء آخر»- که شرح آن بیان شد.

[۴۹۱] (۱)- اما قضیه شرطیه اول، اصل وجوب را احداث می‌کند.

[۴۹۲] (۲)- از جمله: فخر المحققین.

[۴۹۳] (۳)- باید یکی از طرق سه‌گانه قبل انتخاب شود.

[۴۹۴] (۱)-[کقوله:« اذا شككت فابن على الاكثر» و قوله:« اذا شككت بين الواحد و الاثنين فأعد».

[۴۹۵] (۲)- کقولنا: ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة.

[۴۹۶] (۳)- فاذا لا يصح دعوى الايجاب الكلى لا فى طرف المعرف و لا فى طرف السبب بالنسبة الى شىء من الحكم الشرعى و الغير الشرعى . ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۸۳.

[۴۹۷] (۱)- لصحة دعوى كون جميع الاسباب الشرعية ليست هى من قبيل المصالح و المفاسد بل هى حاكية عنها معرفة لها و هذا لا ينافى فى كونها معرفات تارة و مؤثرات اخرى كما تقدم لان المراد من كونها مؤثرات فى الاحكام انها مؤثرات فى المصالح و المفاسد التى هى مؤثرات فى الاحكام و المراد من كونها معرفات انها غير دخيلة فى المصالح و المفاسد و انما تحكى عما هو دخيل فيها. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۶۸.

[۴۹۸] (۲)- كالاستطاعة الموجبة للحج.

[۴۹۹] (۳)- كخفاء الاذان الذى هو معرف لما هو المؤثر فى وجوب القصر.

[۵۰۰] (۴)- درحالی‌که از نظر مؤثریت و معرفیت اسباب، یک ضابطه کلی نداریم.

[۵۰۱] (۱)- بخلاف اسباب غیر شرعیه، چون آنجا مسأله حکم، مطرح نیست، مصلحت و مفسده تصور نمی‌شود بلکه باید ارتباط بین شرط و جزا ملاحظه شود.

[۵۰۲] (۲)- به عبارت دیگر: بحث ما در باب تداخل، این است که: نوم در موضوع وجوب وضو مدخلیت دارد یا اینکه فقط یک معرف است.

[۵۰۳] (۱)- هو فخر الدين ابو عبد اللّه محمد بن منصور بن احمد بن ادريس الحلى. ولد سنة ۵۴۳ ه، ام امه بنت الشيخ الطوسى رضوان اللّه عليه كان اوحد اهل زمانه، كسر شوكة المقلدة بصارم من علمه بتّار، مع حفاظه على مقام جده شيخ الطائفة رضوان اللّه عليه- خلافا لما بهت به من التجاسر عليه(راجع معجم رجال الحديث ۱۵: ۷۱- ۷۳)، كما بهت بتركه بالكلية لاحاديث اهل البيت عليهم افضل الصلاة و التحية ...(عن مقدمة كتاب السرائر)- متخذ از کفایة الاصول طبع انتشارات لقمان ۲/ ۲۹۹.

[۵۰۴] (۱)- کأنّ در نظر ایشان چنین بوده: در موردی که ماهیّت، واحد است مانند: قضیه« اذا نمت فتوضأ» نمی‌توان به عمومش تمسک کرد و گفت« كل فرد من افراد النوم كذا» زیرا لفظ« كل» در آن ذکر نشده پس اگر یک یا ده فرد از افراد نوم هم محقق شود از نظر وحدت سبب فرقی ندارد بخلاف آن موردی که اجناس و ماهیات اذا متعدد، مطرح است. لکن به نظر ما- مصنف- لازم نیست به عموم لفظی تمسک نمود بلکه به اطلاقش تمسک می‌کنیم چون قضیه مذکور، چنین نیست که:« اذا نمت مرة فتوضأ» یا« اذا نمت مرارا فتوضأ» پس اطلاق دارد بنابراین، بعد از تحقق فرد اول از نوم، یک وضو و بعد از تحقق فرد دوم، وضوی دیگر واجب است.

[۵۰۵] (۲)-« الواحد لا يصدر الامن الواحد».

[۵۰۶] (۱)- کالوضوء الواجب بالبول و النوم او بفردین من البول او النوم او قابلا« للتقیید» کالقتل الواجب قصاصا عن اثنین فان القتل لنفس واحدهٔ و ان لم یقبل التعدد الا ان ایجابه یتقید بکل واحد من السببین بحیث لو عفی ولی احد المقتولین لا یسقط الوجوب بوجود سبب آخر ... ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۸۵.

[۵۰۷] (۲)- یعنی: فی السبب اذا أمکن التأکد فیه بان یکون کل سبب مؤثرا فی مرتبهٔ من وجوده بلا- فرق بین اقتران الاسباب و تعددها کما لو مات فی البئر بعیر و وقع فیها مسکر فانه- بناء علی النجاسهٔ- یتأکد المسبب لا مکانه و اللّه سبحانه اعلم. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۶۹.

[۵۰۸] (۱)- تذنیب: اعلم ان مقتضی الاصل عند الشک فی تداخل الاسباب هو التداخل بمعنی ان تأثیرهما فی تکلیف واحد متیقن و الشک انما هو فی التکلیف الزائد و الاصل البراءهٔ و عند الشک فی تداخل المسببات هو عدم التداخل فانه اذا ثبت تکالیف متعددهٔ و شک فی امتثالها بفعل واحد فمقتضی الاشتغال عدم الاکتفاء بفعل واحد فی مقام الامتثال و اما فی الاحکام الوضعیّهٔ فلا بدّ من ملاحظهٔ کل مورد مورد من الموارد الخاصهٔ بالنسبهٔ الی جریان الاصل فیه و عدمه. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۸۵.

[۵۰۹] (۱)- المراد بالوصف هی المشتقات الجاریهٔ علی الذوات کاسم الفاعل و المفعول و الصفهٔ المشبههٔ و صیغ المبالغهٔ و اسم الزمان و اسم المکان بل المنسوبات ایضا کبغدادی« و المراد» مما بحکمه ما یؤدی معناه کذی علم و نحوه او ما هو کنایهٔ عنه کما فی قوله صلّی اللّه علیه و آله لئن یمتلئ ...« و یحتمل» ان یکون المراد مما بحکم الوصف الاسامی الجامدهٔ الجاریهٔ علی الذوات بلحاظ اتصافها بعرض کالسواد و البیاض او بعرضی کالزوجیهٔ و الملکیهٔ و نحوهما مما تقدم شرحه فی المشتق و لعل احتمال الاخیر اقوی من الاول و الثانی ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۲۰۱.

[۵۱۰] (۲)- صحیح بخاری ۸: ۴۵، تفسیر قرطبی ۳: ۱۵.

[۵۱۱] (۱)- الف: معناه: سواء کان الوصف و ما بحکمه مساویا للموصوف او اعم منه مطلقا او من وجه کما سیظهر لک وجه هذا التعمیم. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۸۶.

ب: اشارهٔ الی نفی التفاصیل التی فصلوها فی المسألهٔ کتفصیل العلامهٔ الذی قد حکاه التقریرات ...

ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۲۰۴. استاد معظم هم کلمه« مطلقا» را به نحو مذکور معنا کردند.

ج: سواء اعتمد علی موصوف أاو لا ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۷۰.

[۵۱۲] (۲)- باید بین شرط و جزا« ارتباط لزومی» باشد نه مقارنت و ارتباط اتفاقی و ...

[۵۱۳] (۱)- باید مقصود از علیت، علیت منحصره باشد.

[۵۱۴] (۲)- کما فی قوله: اکرم زیدا لانه عالم. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۲۰۲.

[۵۱۵] (۱)- در مورد مفهوم، سنخ حکم برداشته می‌شود و در صددند بگویند: فرضا عنوان« ناطق» در کلّی وجوب مدخلیّت دارد نه وجوبی که از« جئنی» استفاده می‌شود.

[۵۱۶] (۱)- القائل هو صاحب التقریرات(قال ما هذا لفظه) ان حمل المطلق علی المقید انما هو من جههٔ المنطوق من غیر ملاحظهٔ المفهوم بل لو فرض اعتبار المفهوم فلقائل ان یقول بعدم الحمل اما الاول فلان محصل الحمل هو ان المراد من المطلق هو المقید فیکون غیر المقید فی قولک اعتق رقبهٔ غیر واجب بمعنی ان اللّفظ المذکور و الانشاء الخاص لا یدل علی وجوبه(الی ان قال) و اما الثانی فلانا لو قلنا بثبوت المفهوم للوصف کان التعارض بین المطلق و المقید من قبیل تعارض الظاهرین و قد تقرر فی مقامه انه لا بد فی مثله من التوقف و الحکم بمقتضی الاصول العملیهٔ فلا سبیل الی الحمل(انتهی). اقول ... ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۱/ ۲۰۸.

[۵۱۷] (۲)- در محلّ بحث، بین سنخ حکم و شخص حکم، مغالطه شده.

[۵۱۸] (۱)- سوره نساء، آیه ۲۳.

[۵۱۹] (۲)- ر. ک: تفسیر نمونه ۴/ ۳۲۶.

[۵۲۰] (۳)- و روایات.

[۵۲۱] (۱)- سؤال: چرا نباید قید- وصف-« وارد، مورد غالب» باشد؟

جواب: اگر قیـد« وارد، مورد غـالب» باشـد، دلالت بر اختصاص علت حکم به آن وصف نمی‌نمایـد و بـدون دلالت بر اختصاص« لا یکاد یتوهم دلالته علی المفهوم».

[۵۲۲] (۲)- یمکن ان یکون اشـارهٔ الی ان ذلـک انمـا یتم لو کـان الوجه فی دلالـهٔ الوصف علی المفهوم لزوم اللغویـهٔ او القول بـان اصالـهٔ الحقیقـهٔ حجـهٔ اذا کـانت مفیـدهٔ للظن امـا لو کـانت الدلالـهٔ بالوضع مع البناء علی حجیـهٔ اصالـهٔ الحقیقـهٔ مطلقا فلا وجه له کما اعترضه فی التقریرات« اقول»: یمکن دفعه بـدعوی الوضع لافـادهٔ المفهوم فی خصوص عـدم الغلبـهٔ فتأمـل. ر. ک: حقـائق الاـصول ۱/ ۴۷۲.

[۵۲۳] (۱)- معلوفه در برابر سائمه است.

[۵۲۴] (۱)- ای: فی مورد الافتراق من جانب الوصف و الموصوف جمیعا.

[۵۲۵] (۲)- حیث إنّه اذا دل بالمفهوم علی حکم صورهٔ انتفاء الوصف و الموصوف ای معلوفهٔ الابل فدل بالمفهوم علی حکم صورهٔ انتفائهما فی المتساویین و العام و الخاص المطلقین ایضا. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۸۹.

[۵۲۶] (۱)- ای: علی هذا الوجه و هو انحصار العلهٔ.

[۵۲۷] (۲)- ... لکن ما ذکره لیس تفصـیلا فی جریان النزاع بل هو تفصـیل فی الجزم و الاسـتظهار و اللّه سبحانه اعلم. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۷۳.

[۵۲۸] (۳)- ای: فیمـا کـان اخص من وجه کمـا فصل فی التقریرات هکـذا و ذلک لان جریان النزاع فیما اذا کان الافتراق من جانب الوصف و الموصوف معا علی مذهب الشافعیهٔ مع کون الموضوع منتفیا فیه یقتضـی جریانه فیهما ایضا و لیس لعدم الموضوع ح دخل فی عدم الجریان و الا لاطرد و جری فیه ایضا.

ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۸۹.

[۵۲۹] (۱)- و استظهار.

[۵۳۰] (۲)- البته قبلا گفتیم که کلام آن‌ها صحیح نیست.

[۵۳۱] (۱)- منتها محلّ نزاع، مربوط به موردی است که نه وصف تحقّق داشته باشد و نه موصوف.

[۵۳۲] (۲)- قد عبر به فی التقریرات ایضا و الظاهر انه سـهو من القلم اذ اقترانه فی الابل السائمهٔ و لا اشـکال فی عدم جریان النزاع فیه من جههٔ الوصف و المراد ما لم یصدق علیه واحد من الموصوف و الصفهٔ و هی الابل المعلوفهٔ کما یشهد به استظهار جریانه من بعض الشافعیـهٔ القائـل بعـدم الزکـاهٔ فی معلوفـهٔ الابل بمقتضـی مفهوم« فی الغنم السائمـهٔ زکاهٔ». مشـکینی رحمه اللّه: ر. ک: کفایـهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۲۴.

[۵۳۳] (۱)- علم الهدی ابو القاسم علی بن الحسین المشهور بالسید المرتضی تولد سنهٔ ۳۵۵، حاز من الفضائل ما تفرد به، له تصانیف مشـهورهٔ منها« الشافی» فی الامامـهٔ و« الـذخیرهٔ» و« الذریعهٔ» و غیرها، خلف بعد وفاته ثمانین الف مجلد من مقرواته و مصـنفاته، توفی لخمس بقین من شهر ربیع الاول سنهٔ ۴۳۶ ه الکنی و الالقاب ۲/ ۴۸۳.

[۵۳۴] (۲)- یعنی: آنچه که غایت برآن تطبیق نمی کند.

[۵۳۵] (۳)- پس مسأله« مفهوم» ارتباطی به این ندارد كه: آیا غایت، داخل در مغیا هست یا نه.

[۵۳۶] (۱)- یعنی: و ان لم تكن قضیة التقیید بالغایة ارتفاع الحكم عند حصولها الذی هو المفهوم لزم الخلف و هو عدم كون ما جعل غائیته و آخرا لأمد الحكم و عمره غایة له، اذ مع عدم ارتفاع الحكم بحصولها یكون ما جعل غایة وسطا لا غایة و آخرا فتتوقف غائیته علی ارتفاع الحكم بحصولها.

ر. ك: منتهی الدرایة ۳/ ۴۱۸.

[۵۳۷] (۲)- هو ابو جعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی، ولد سنة ۳۸۵، قدم العراق سنة ۴۰۸ ه، تلمذ علی الشیخ المفید و السید المرتضی و ابی الحسین علی بن احمد بن محمد بن ابی الجید القمی ثم هاجر الی مشهد امیر المؤمنین(ع) خوفا من الفتنة التی تجددت ببغداد و احرقت كتبه و كرسی درسه، بقی فی النجف الی ان توفی سنة ۴۶۰ ه، له مصنفات كثیرة منها:« التبیان» و« الاستبصار» و« المبسوط» و« الخلاف» و« العدة» فی الاصول. ر. ك: الكنی و الالقاب ۲/ ۳۵۷.

[۵۳۸] (۳)- بل و كذا لو كان بحسب القرینة الخاصة و ان لم یكن مقتضی القواعد اذ التفصیل غیر ظاهر الوجه. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۴۷۴.

[۵۳۹] (۴)- اینكه آیا غایت، داخل در مغیا هست یا نه در قضایائی كه غایت، قید حكم باشد، جاری نیست و نكته‌اش را به زودی بیان می‌كنیم.

[۵۴۰] (۱)- وصف در قضیه وصفیه، دلالت بر علیت منحصره ندارد زیرا نه واضع، چنان« وضعی» نموده و نه اهل لغت، چنان تصریحی نموده‌اند و نه قرینه عامه‌ای مانند مقدمات حكمت داریم كه از آن بتوان علیت منحصره را استفاده نمود.- در قضایای غائیه هم مطلب به همان كیفیت است.

[۵۴۱] (۱)- به حسب آن حكمی كه در مغیا ثابت است.

[۵۴۲] (۱)- حیث ان المغیی ح هو نفس الحكم لا المحكوم به لیصح حیث إنّه لیس للحكم ان ینازع فی دخول الغایة فی الحكم للمغیی او خارجا عنه، نعم یعقل ان ینازع فی ان الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغیی بحصول الغایة الاصطلاحی ای مدخول الی و حتی و استمراره فی تلك الحال لكن الاظهر هو انقطاعه فافهم و استقم منه قدّس سرّه ر. ك: شرح كفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۹۱.

[۵۴۳] (۲)- مثال:« كل شیء حلال حتی تعرف انه حرام»، اگر غایت در آن قضیه كه قید حلیت هست، داخل در مغیا باشد، معنایش صرف‌نظر از قرینه خارجیّه و به حسب ظاهر قضیه غائیه، این است كه حلیت تا صورت علم هم استمرار دارد.

[۵۴۴] (۱)- بل المراد من مثله فی المستثنی منه نفی الامكان و انه لا یكاد یكون بدون المستثنی، و قضیته لیس الا امكان ثبوته معه لا ثبوته فعلا لما هو واضح لمن راجع امثاله من القضایا العرفیة- منه قدّس سرّه- ر. ك: كفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشكینی ۱/ ۳۲۶

[۵۴۵] (۱)- و بالعكس.

[۵۴۶] (۲)- قضیه« لا صلاة الا بطهور» نیاز به یك مقدر دارد و به نظر ما آن كلمه مقدر،« ممكنة» هست- لا صلاة ممكنة الا بطهور- یعنی با وجود طهور، صلات، امكان‌پذیر می‌شود نه اینكه با وجود طهور، صلات تحقق پیدا می‌كند خواه سائر اجزا و شرائط، محقق باشد یا نباشد پس نماز، بدون طهور، امكان‌پذیر نیست و با طهور، ممكن می‌شود كه در این صورت هم جنبه اثبات آن قضیّه، صحیح است و هم جنبه نفیش.

[۵۴۷] (۱)- كه مورد نظر شارع مقدس هست.

[۵۴۸] (۱)- استاد معظم: بدیهی است كه بیان مصنّف، قابل قبول نمی‌باشد.

[۵۴۹] (۲)- توضیح متن مذکور، مربوط به افاضات حضرت استاد« مدظله» نیست بلکه نگارنده حقیر با استفاده از درس سائر اساتید معظم به رشته تحریر درآورده.

[۵۵۰] (۱)- الوجهان مبنیان علی ان کلمهٔ« الّا» حرفیهٔ» قد استعملت آلهٔ للغیر، و معناها هی الخصوصیهٔ الموجودهٔ فی المعانی الاسمیهٔ و الفعلیهٔ، فیکون ثبوت الحکم لما بعدها او نفیه عنه من لوازم هذه الخصوصیهٔ، فیصدق علیه تعریف المفهوم او« فعلیته» بمعنی« استثنی»، و هو العامل فیما بعده، فتکون دلالته علی احد الامرین فی عرض دلالهٔ المستثنی منه علی احدهما، فیکون معنی« ما جاءنی القوم الا زید»« ما جاءنی القوم و جاءنی زید» کما قال به بعض النحاهٔ، فیصدق علیه تعریف المنطوق، و حیث ان المتبادر منه المعنی الآلی، فالحق هو الاول. مشکینی رحمه اللّه ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۲۸.

[۵۵۱] (۱)- اسم در برابر حرف است نه در مقابل فعل- مقصود از اسم، اعمّ از فعل و اسم است.

[۵۵۲] (۲)- اینکه عنوان آلیت هم داخل موضوع له هست یا نه ارتباطی به بحث فعلی ما ندارد گرچه در بحث معانی حرفیه درباره‌اش صحبت کردیم.

[۵۵۳] (۱)- منظور از دلالت بر اختصاص، این است که آن جمله، مفهوم دارد یعنی: کلمه« انما» در هر جمله‌ای واقع شود بر یک حکم ایجابی و یک حکم سلبی دلالت دارد.

[۵۵۴] (۲)- بعلاوه موارد استعمال کلمه« انما» هم متفاوت و مختلف است و در بعضی از موارد، چنان دلالتی ندارد.

[۵۵۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۵۵۶] (۱)- اذا کانت بصدد الردع عنه ثبوتا، و اما اذا کان بصدده اثباتا کما اذا کان مثلا بصدد بیان انه انما اثبته اولا بوجه لا یصح معه الاثبات اشتباها فلا دلالهٔ له علی الحصر ایضا فتامل جیدا منه قدّس سرّه ر. ک:

کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۲۹.

[۵۵۷] (۱)- توضیحه: ان مجرد تعریف المسند الیه باللام لا یفید الحصر لعدم ثبوت وضعه له، و لا القرینهٔ العامهٔ علیه، فلا بدّ فی دلالته علی الحصر من قیام قرینهٔ خاصهٔ علیه.

[۵۵۸] (۲)- یعنی: قرینهٔ المقام ک« الحمد للّه»، فان القرینهٔ المقامیهٔ- و هی کون الحمد واردا فی مقام الشکر علی نعمه و آلائه- تقتضی انحصار جنس الحمد به جل و علا ...] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۴۴۱.

[۵۵۹] (۳)- نه فاعل.

[۵۶۰] (۱)- منظور، جنس منطقی نیست.

[۵۶۱] (۲)- درحالی‌که به حسب واقع، چنین نیست لکن به نظر مصنّف، آن‌هم حمل اوّلی ذاتی هست.

[۵۶۲] (۱)- یا بگوئیم: از« الف و لام» اطلاق استفاده می‌شود، در بحث مطلق و مقید خواهیم گفت که« اطلاق» به‌معنای سریان در جمیع افراد است،« الضارب» به‌معنای:« الطبیعهٔ الساریهٔ فی جمیع افراد الضارب»، می‌باشد که در این فرض اگر گفتیم:« الضارب زید»، طبیعت ساریه در جمیع افراد، زید می‌باشد و معنایش این است که غیر از زید، کسی نمی‌تواند واجد آن طبیعت باشد و معنای آن‌هم عموم است با این تفاوت که عموم از ابتدا و مستقیما با افراد اما اطلاق با ماهیت، مرتبط و در جریان است منتها ماهیت در افراد سریان دارد پس فرق بین عموم و اطلاق از نظر ایشان همان بود که اشاره کردیم لکن این نظر، مطابق با تحقیق نیست که در بحث مطلق و مقید مشروحا درباره‌اش صحبت خواهیم نمود.

[۵۶۳] (۱)-« اقول» و الانصاف ان المبتدإ المعرف باللام هو مما یفید الحصر بلا شبههٔ من غیر حاجهٔ فیه الی قیام قرینهٔ خاصهٔ علی کون اللام فیه للاستغراق او الی انعقاد مقدمات الحکمهٔ فی مدخول اللام و انه اخذ بنحو الارسال و الاطلاق او قیام قرینهٔ علی ان الحمل اولی ذاتی لا شایع صناعی و ذلک کله بحکم التبادر و الانسباق الی الذهن عرفا فتأمل جیدا ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۲۲۷.

[۵۶۴] (۲)- المراد من اللقب فی المقام لیس معناه المصطلح ای العلم الذی فیه مدح او ذم کمحمود و بطهٔ فی قبال الکنیهٔ و هی العلم المصدّر بأب او أم کأبی الحسن و ام کلثوم او فی قبال العلم المحض کالحسن و الحسین بل هو مطلق ما یقابل الوصف سواء کان اسم جنس کالرجل و المرأهٔ او کان علما لشخص کمحمد و علی و سواء کان العلم اسما جامدا کما فی المثالین او اسما مشتقا صار علما فی الحال لا یراد منه معناه الوصفی کالباقر و الصادق. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۲۲۸.

[۵۶۵] (۱)- کتسبیح الزهراء سلام اللّه علیها و صلاهٔ جعفر علیه السّلام.

[۵۶۶] (۲)- کایام الاقامهٔ و فراسخ المسافهٔ و ایام الحیض فی طرف قلته ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۹۶.

[۵۶۷] (۳)- و با عدم زید، شخص حکم، منتفی می‌شود زیرا اگر موضوع یا قید آن منتفی شود، شخص حکم هم منتفی می‌شود لکن بدیهی است که در باب مفهوم، شخص حکم، محلّ بحث نیست بلکه سنخ حکم مطرح است.

[۵۶۸] (۱)-« منها» ما عن ابی الحسن البصری و هو اللفظ المستغرق لجمیع ما یصلح له و« منها» ما عن الغزالی و هو اللفظ الواحد الدال من جههٔ واحدهٔ علی شیئین فصاعدا و« منها» ما دل علی مسمیات باعتبار امر اشترکت فیه مطلقا جزئیهٔ ای دفعهٔ لا بدلا کما فی المنکر و منها ما عن المحقق فی المعارج من انه اللفظ الدال علی اثنین فصاعدا من غیر حصر« منها» ما ذکر. العلامهٔ رحمه اللّه ....

[۵۶۹] (۲)- قوله: و قد وقع من الاعلام، حیث اورد علی التعریف الاول بخروج جملهٔ من العمومات من الحد کالنکرهٔ فی سیاق النفی و الجمع المحلی باللام و غیرهما مما یستفاد منه العموم بالقرینهٔ و لو بمقدمات الحکمهٔ ان کان الاستغراق وصفا فانه لم یوضع شیء مما کان من هذا القبیل للعموم و اما اذا ارید مجرد الاستغراق و لو بالقرینهٔ کدلیل الحکمهٔ و ترک الاستفصال و وقوع النکرهٔ بعد النفی او النهی و نحو ذلک لزم اندراج المطلقات تحت العام و اورد علی التعریف الثانی ...] ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۹۷.

[۵۷۰] (۱)- جنس و فصل.

[۵۷۱] (۲)- مصنف رحمه اللّه این دلیل را در بیان سائر تعاریف ذکر نکرده‌اند لکن دلیل خوبی بر کلامشان هست.

[۵۷۲] (۱)- بلکه تعریف به غیر اجلی هست.

[۵۷۳] (۱)-« ان قلت» کیف ذلک و لکل واحد منها لفظ غیر للآخر مثل« ایّ رجل» للبدلی و« کل رجل» للاستغراقی.

« قلت»: نعم و لکنه لا یقتضی أن تکون هذه الاقسام له لا بملاحظهٔ اختلاف کیفیهٔ تعلق الاحکام لعدم امکان تطرق هذه الاقسام الا بهذه الملاحظهٔ فتدبر جیدا. منه قدّس سرّه ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۲۳۸.

[۵۷۴] (۲)- به عبارت دیگر: غرض علما فرضا از تعریف« عام» بیان مفهومی هست که در بین تمام افراد، جامع باشد تا در مقام ترتیب آثار بر عام به وسیله آن مفهوم به آن افراد اشاره نمایند- درصدد بیان تعریف حقیقی و ذکر جنس و فصل نیستند بلکه در مقام بیان تعریفی می‌باشند که عنوان« شرح الاسم» دارد. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم خوئینی ۱/ ۱۲۳. با تلخیص.

[۵۷۵] (۱)-« و الظاهر» ان مدخول« کل» و ما جری مجراه کلفظ« جمیع» فی الامر او فی الایجاب کما فی اکرم کل عالم او اکرمت کل عالم ظاهر فی العموم الاستغراقی الا اذا قام قرینهٔ علی دخل الهیئهٔ الاجتماعیهٔ فیه و ان اکرام المجموع مطلوب واحد و فی النهی او النفی کما فی قولک« لا تثق بکل احد او ما وثقت بکل احد ظاهر فی المجموعی فاذا وثق بالجمیع الا واحدا لم یعص فی الاول و لم یکذب فی الثانی.

ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۲۳۷.

[۵۷۶] (۱)- مثل اینکه« حیوان» انواعی مانند انسان، بقر و غنم دارد خواه حکمی مطرح باشد یا نباشد.

[۵۷۷] (۱)- به نحوی که اگر از مسأله تعلق حکم صرف‌نظر نمائیم، آیا نمی‌توان فرضا بین عامّ استغراقی و بدلی فرقی قائل شد؟

[۵۷۸] (۲)- به نحو عامّ استغراقی.

[۵۷۹] (۳)- به نحو عامّ مجموعی.

[۵۸۰] (۱)- عام بدلی تا حدی به عام استغراقی شباهت دارد.

[۵۸۱] (۱)- لعله اشارهٔ الی ان مناط خروج اسماء الاعداد عن العام ان کان عدم صلاحیتها بمفهومها للانطباق علی الآحاد المندرجهٔ تحتها، لزم منه خروج الجمع المحلی باللام عن العام، لعدم انطباقها بمفهومها علی کل واحد من الآحاد المندرجهٔ تحته، فان« العلماء» بمفهومه لا ینطبق علی کل فرد من افراد العلماء بل ینطبق علی کل واحد من الجموع. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۴۶۱.

[۵۸۲] (۲)- که:« و الا فالعموم فی الجمیع بمعنی واحد و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح ...».

[۵۸۳] (۱)- کالمعرف« باللام» فانه مع العهد یکون للخصوص و مع عدمه یکون للعموم. ر. ک: حقائق الاصول ۴۸۶.

[۵۸۴] (۲)- ای: الخصوص و غرضه: ان مثل لفظ« کل» یخص العموم و لا یکون مختصا بالخصوص و لا مشترکا بینه و بین العموم و عدم کونه مشترکا بینهما هو المراد بقوله:« و لا یعمه». و الحاصل: ان لکل من العموم و الخصوص الفاظا تخصه، کما انهما یشترکان فی بعض الالفاظ، بحیث یراد به العموم تارهٔ و الخصوص اخری، کالنکرهٔ علی ما مر آنفا. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۴۶۴.

[۵۸۵] (۳)- بمعنی امضاء الشارع و عدم تصرفه فیه فی مقام اثبات الاحکام للعمومات اللغویهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۰.

[۵۸۶] (۴)- الف: فی ان له ایضا صیغهٔ تخصه کالاعلام الشخصیهٔ. ر. ک: حقائق الاصول ۴۸۶.

ب: ای کما ان للخصوص صیغهٔ تخصه کلفظهٔ« خاصهٔ» و« فقط» و اشباههما. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۲/ ۲۴۰.

[۵۸۷] (۱)- ای: مع قیام الضرورهٔ المذکورهٔ المفیدهٔ للقطع بوضع هذه الالفاظ للعموم فقط لا یصغی الی هذین الوجهین، لانهما علی فرض تمامیتهما دلیلان عند الشک لا مع القطع. مشکینی رحمه اللّه. ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۳۳.

[۵۸۸] (۲)- ... وجه عدم المنافاهٔ: ان التنافی ثابت لو ارید بالاختصاص استعماله فی العموم دون غیره. و اما اذا ارید به ظهور اللفظ فیه، بحیث لا- تتوقف ارادهٔ العموم منه علی عنایهٔ، فلا- ینافی استعماله فی الخصوص بادعاء انه العموم کما هو مذهب السکاکی فی الاستعارهٔ، او مجازا بعلاقهٔ العموم و الخصوص التی هی من العلائق المجازیهٔ. و مرجع کلام المصنف قدّس سرّه الی اعمیهٔ الاستعمال من الحقیقهٔ. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۱/ ۴۶۴.

[۵۸۹] (۱)- و احراز الارسال فیما اضیفت الیه انما هو بمقدمات الحکمهٔ فلولاها کانت مهملهٔ و هی لیست الا بحکم الجزئیهٔ فلا تفید الا نفی هذه الطبیعهٔ فی الجملهٔ و لو فی ضمن صنف منها فافهم فانه لا یخلو من دقهٔ منه قدّس سرّه. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۸۷.

[۵۹۰] (۱)- ای: استیعاب السلب خصوص ما ارید منها یقینا.

[۵۹۱] (۲)- ای: النکرهٔ فی سیاق النفی و النهی.

[۵۹۲] (۳)- ای: علی العموم.

[۵۹۳] (۴)- ای: الدلالهٔ العقلیهٔ علی العموم.

[۵۹۴] (۵)- اللفظ.

[۵۹۵] (۶)- بل حال الافراد الغیر المرادهٔ حال افراد غیر تلک الطبیعهٔ فی عدم الشمول تخصصا] ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۲.

[۵۹۶] (۷)- ...« اقول» و الظاهر ان مرادهم من النکرهٔ فی المقام هو اسم الجنس لا- النکرهٔ بمعناها المصطلح و هو اسم الجنس اذا

دخل علیه التنوین و افاد الوحدة و الا فمقتضی نفی الواحد او النهی عنه لیس هو نفی الجمیع او النهی عن الجمیع و لذا صح ان یقال ما جاءنی رجل بل رجال ای ما جاءنی رجل واحد بل جاءنی رجال کثیرون« کما ان الظاهر» انه لا وجه لتخصیص اسم الجنس بالذکر فیشمل الحکم حتی المعرف بلام الجنس کما فی قولک ما اکلت الحرام طول حیاتی او لا تأکل الحرام طیلة عمرک. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۴۳.

[۵۹۷] (۱)- نکره‌ای که در سیاق نفی یا نهی واقع می‌شود.

[۵۹۸] (۲)- یعنی: مطلقه.

[۵۹۹] (۳)- طبیعت« مبهم» قابل تقیید هست.

[۶۰۰] (۴)-« لا تضرب رجلا» درصورتی دال بر عموم است که« رجل»،« مطلق» اخذ شده باشد یعنی:

باید ثابت شده باشد که قیدی همراه آن نیست و آن« رجل» در تمام افراد، سریان و جریان دارد اما در صورتی که به نحو« مبهم» اخذ شده و شما احتمال بدهید که مقصود مولا از رجل، خصوص رجل فاسق باشد، دلالت بر عموم ندارد.

[۶۰۱] (۱)- دلالت کلمه« کل» بر عموم، ارتباطی به« عقل» ندارد بلکه به وضع و لغت، مربوط است.

[۶۰۲] (۱)-« و بالجملة» حاصل مقصود المصنف کما تقدمت الاشارة الیه فی بحث الاجتماع فی مرجحات النهی ان کلا من النفی و النهی و لفظة« کل» مما یدل علی العموم و استیعاب المدخول لکن بمعونة مقدمات الحکمة المحرزة بها سعة المدخول و ارساله و اطلاقه« و لکن یرجع عن هذا کله» فی المقام بقوله« نعم لا یبعد ...» کما رجع هناک بقوله« اللهم الا ان یقال ...» و حاصله انه لا یبعد ان یکون نفس اطلاق النکرة الواقعة فی سیاق النفی او النهی و عدم تقییدها بشیء کافیا فی استیعاب النفی او النهی تمام افرادها و مصادیقها من دون حاجة الی مقدمات الحکمة و احراز سعة المدخول و ارساله بها غیر انه رجع هناک فی کل من النفی و النهی و لفظة کل جمیعا و رجوعه فی المقام ظاهر فی خصوص الاولین فقط.

ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۲۴۸.

[۶۰۳] (۲)- النکرة المنفیة او المنهیة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۲.

[۶۰۴] (۳)- یعنی تفترق« کل» عن الاداة بان الاداة مع اهمال مدخولها یکون النفی مهملا من حیث العموم و الخصوص و کل مع اهمال مدخولها و عدم اقترانه بما یقتضی تقییده او اطلاقه تکون رافعة لاهماله و موجبة لاطلاقه. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۸۸.

[۶۰۵] (۴)- یعنی: طبیعة الرجل.

[۶۰۶] (۱)- ای: و کون العموم بحسب ما یراد من المدخول هو الحال فی المحلی باللام جمعا کان او مفردا بناء علی افادتهما العموم.

ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۴۹.

[۶۰۷] (۲)- خواه مفرد باشد یا جمع.

[۶۰۸] (۳)- باید ببینیم مقصود از مدخول« لام» چیست آن‌وقت، عموم را نسبت به همان افراد درنظر بگیریم.

[۶۰۹] (۱)- یعنی: و لاجل تبعیة العموم لما ارید من المدخول لا ینافی العموم تقیید المدخول بالوصف کالعدول فی المثال المزبور[ای: اکرم العلماء العدول و غیر الوصف کقوله:« اکرم العلماء ان کانوا عدولا» او« الا الفساق منهم». ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۴۷۴.

[۶۱۰] (۲)- یعنی:« قد یتوهم» منافاة التقیید للعموم من جهة تسمیته تخصیصا فان التخصیص عبارة عن تضییق دائرة العموم فی فرض ثبوته فیکون منافیا له« و یندفع» بان المراد من التخصیص حدوثه مخصصا نظیر قولهم:« ضیّق فم الرکیة»، یعنی:« احدثه ضیقا» لا انه یطرأ التخصیص بعد العموم لیکون منافیا له. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۸۸.

[۶۱۱] (۳)- لانها للاشارة الی تعیین مدخولها.

[۶۱۲] (۴)- لانه موضوع للطبیعة.] ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۲.

[۶۱۳] (۱)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۲.

[۶۱۴] (۱)- مقصود القوم من عقد هذه المسألة هو بیان ان العام اذا خصص بشیء فهل یوجب تخصیصه به سقوطه عن الحجیة بالنسبة الی الباقی و لو کان المخصص امرا مبینا معلوما لا- اجمال فیه لا- مفهوما و لا مصداقا ام لا یوجب ذلک« فیه» اقوال« قول» بالسقوط عن الحجیة ... و« قول» بعدم السقوط و قد نسبه الی المشهور ...« و قول» بالتفصیل ...« و المقصود» من عقد المسألة الآتیة بعد الفراغ هاهنا من عدم سقوط العام عن الحجیة بمجرد التخصیص هو البحث فی ان العام اذا خصص بامر مجمل مفهوما او مصداقا کما اذا خصص اکرم العلماء بلا- تکرم فساق العلماء و کان الفاسق مجملا بحسب المفهوم مرددا بین امرین متباینین او بین الاقل و الاکثر کما سیأتی توضیح الکل إن شاء الله تعالی او کان مجملا مصداقا بان کان هناک افراد مشتبهة الحال مرددة بین الفسق و العدالة بنحو الشبهة الموضوعیة فهل العام یکون حجة فی موارد الاجمال و الشبهة کما یکون حجة فی غیر موارد الشبهة من معلوم العدالة ام لا« و قد خلط المصنف» بین المسألتین و اشتبه علیه عنوان المسألة فزعم ان النزاع فی مسألتنا هذه ایضا مفروض فیما اذا کان المخصص مجملا و کان له افراد معلومة و افراد محتملة« فقال»: حجة فیما بقی فیما علم عدم دخوله فی المخصص مطلقا ... ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۵۰.

[۶۱۵] (۲)- ای ان العام المخصص بالمتصل او المنفصل حجة ... کما هو المشهور.

[۶۱۶] (۱)- لیس المراد بالمتصل هنا ما یراد به- فی مثل قولهم: ان للمتکلم ان یلحق بکلامه ما شاء ما دام متشاغلا به- من الاتصال و الانفصال الحسیین، بل المراد بهما وحدة الجملة و تعددها. و علیه فقول القائل:« لا تکرم الفلسفیین» من مثل« اکرم العلماء، لا تکرم الفلسفیین» منفصل، لتعدد الجملتین و ان اتصلت الثانیة بالاولی حسا ... ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۴۷۷.

[۶۱۷] (۱)- عام، عنوان پیدا کرده.

[۶۱۸] (۱)- هذا التفصیل منسوب الی جماعة منهم البلخی و وجه عدم تأتّی شبهة النفی فی المتصل لان التخصیص به یوجب انعقاد الظهور فی الباقی و لا یکون مرددا بین المعانی المجازیة لیکون مجملا.

ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۸۹.

[۶۱۹] (۲)- مصنف رحمه اللّه قول دوّم را نقل نکرده‌اند بلکه فقط دلیلشان را تحت عنوان« احتج النافی»، رد نموده‌اند.

[۶۲۰] (۱)- یعنی: غیر عموم.

[۶۲۱] (۱)- یعنی: الموضوعات التی تدخل علیها الادوات فتقتضی عمومها. ر. ک: حقائق الاصول. ۱/ ۴۹۰.

[۶۲۲] (۲)- الذی هو الموضوع له.

[۶۲۳] (۳)- ای المثال الثانی.

[۶۲۴] (۴)- ای المثال الاول

[۶۲۵] (۵)- ففی الحقیقة ما خصص العام فی المتصل بل یکون متخصصا و اطلاق المخصص علی المتصل انما یکون من قبیل ضیق فم الرکیة لا ان العام لوحظ اولا بصفة العراء عن کل القیود ثم خصص و ضیق فافهم . ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۳.

[۶۲۶] (۱)- اگر مدخول آن، مطلق باشد، دائره عموم توسعه دارد و چنانچه مقید باشد، دائره آن، مضیق است.

[۶۲۷] (۱)-« و حاصل الاشکال» ان استعمال العام فی العموم و کون الخاص مانعا عن حجیة ظهوره فی الخصوص تحکیما للنص او الاظهر علی الظاهر و ان کان ممکنا« ثبوتا» الا ان ذلک مجرد احتمال لا یرتفع به الاجمال لاحتمال استعمال العام فی الخصوص مجازا و کون الخاص قرینة علیه فاذا استعمل العام فی الخاص فقد اجمل المعنی لا محالة لتردد العام ح بین مراتب الخصوصات و عدم

تعیین الباقی من بینها کما تقدم« و حاصل الجواب» هو ما اشرنا الیه من ان ظهور العام فی العموم دلیل« اثباتا» علی استعماله علی النحو الاول لا علی النحو الثانی المستلزم للاجمال فتدبر جیدا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۲۵۶.

[۶۲۸] (۲)- و شاهدش این است که گاهی از اوقات فرضا برای جمله« اکرم کل رجل عالم» قیودی به این نحو ذکر می‌کنند:« اکرم کل رجل عالم عارف شاعر ...» که در پایان، بیش از یک فرد، تحت عام باقی نمی‌ماند، اگر در این صورت، تخصیص مطرح بود، تخصیص به اکثر و مستهجن بود اما چون تخصیص، مطرح نیست بیش از یک فرد هم برای آن، باقی نیست مانند آیه شریفه i إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلاةَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ هُمْ راکِعُونَ E که در شأن امیر المؤمنین صلوات اللّه علیه وارد شده که عنوانش جمع است لکن بر یک فرد، منطبق است چون خصوصیات مذکور تنها بر امیر مؤمنان علیه السّلام منطبق می‌باشد.

[۶۲۹] (۳)- وقتی می‌خواهند، بگویند: دهانه چاه را تنگ قرار بده چنان تعبیری می‌کنند و معنایش این نیست که ابتدا دهانه چاه را موسع کن سپس مضیق نما بلکه معنای« ضیق فم الرکیهٔ» این است که چاه را« ضیقا» احداث کن.

[۶۳۰] (۱)- که به اصطلاح روز، عنوان« تبصره» دارد.

[۶۳۱] (۱)- فاسق نیست.

[۶۳۲] (۲)- نسبت به آن مورد.

[۶۳۳] (۱)- چه در مخصص متصل و چه در منفصل.

[۶۳۴] (۲)- ای اجیب عن احتجاج النافی مطلقا بالاجمال الناشی من تعدد المجازات. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۴۸۹.

[۶۳۵] (۱)- ای: احتجاج النافی للحجیهٔ بالاجمال الناشئ عن تعدد المجازات. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۴۹۰.

[۶۳۶] (۲)- گرچه در معنای مجازی باشد.

[۶۳۷] (۳)- اقربیت مذکور، مرجح نیست.

[۶۳۸] (۱)- ر. ک: مطارح الانظار ۱۹۲.

[۶۳۹] (۲)- مستند مجازیت هم خروج زید است. نه اینکه ارتباطی به شمول عام نسبت به« تمام الباقی» داشته باشد.

[۶۴۰] (۱)- و هو ما لم یلزم تخصیص الاکثر. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۲۵۸.

[۶۴۱] (۲)- به عبارت دیگر: یا« وجدانا» مانع، مفقود است یا به اصالت عدم مانع.

[۶۴۲] (۱)- یعنی: ان اصل عدم المانع انما یجدی فیما اذا استعمل العام فی العموم و شک فی تخصیصه، ضرورهٔ ان هذا الاصل یجدی ح لوجود المقتضی و هو الاستعمال فی العموم و کون الشک فی وجود المانع فیجری الاصل و یترتب علیه حجیهٔ العام فی تمام مدلوله. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۴۹۶.

[۶۴۳] (۲)- کما اینکه شما مسأله مجازیت را پذیرفتید- معنای مجازیت هم این است که عام در عموم استعمال نشده.

[۶۴۴] (۳)- به عبارت دیگر: نود و نه فرد، غیر از عام است، نود و هشت فرد هم غیر از عام می‌باشد و همچنین نود و هفت فرد و ... پس مسأله اجمال، مطرح می‌شود، و جهتی ندارد که بگوئیم« تمام الباقی» که غیر موضوع له هست از بین مجازات، امتیاز دارد.

[۶۴۵] (۱)- ای: لظهور العام فی الخصوص.

[۶۴۶] (۲)- تعلیل لعدم المقتضی لظهور العام فی الخصوص و قد عرفت تقریبه- اذ لا مقتضی لظهوره فی الباقی لان منشأ الظهور و مقتضیه اما الوضع و اما القرینهٔ و کلاهما مفقود.« اما الاول» فواضح لان المفروض عدم کون الباقی معنی حقیقیا للعام.« و اما الثانی» فلعدم قرینهٔ فی البین الا الخاص و هو قرینهٔ صارفهٔ لا معینهٔ فالموجب لظهور العام فی الباقی مفقود. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۴۹۴- ۴۹۳.

[۶۴۷] (۱)- کما اینکه در بحث اشتغال هم این مسئله، مطرح است که: گاهی اصل تکلیف، مسلم است لکن مکلف به، مردد بین«

متباینین» می‌باشد مثلا مکلف می‌داند تکلیفی متوجه او شده اما نمی‌داند فرضا مکلف به نماز ظهر است یا صلات جمعه و گاهی اصل تکلیف، مسلم می‌باشد اما تردید، بین« اقل و اکثر» مطرح است مثل اینکه فرضا می‌دانیم نماز ظهر، مأمور به و دارای اجزا و شرائطی هست لکن نمی‌دانیم دارای ده جزء است یا نه جزء، فرضا نمی‌دانیم بعد از حمد، سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه.

[۶۴۸] (۲)- یعنی: مخصص، منفصل و تردید بین اقل و اکثر هست که مثالش را اول بحث بیان کردیم.

[۶۴۹] (۳)- زیرا خاص، نسبت به عام« نص یا اظهر» هست به عبارت دیگر، عنوان خاص و عام،« نص و ظاهر» یا« اظهر و ظاهر» می‌باشد و نص- یا اظهر- بر ظاهر، مقدم است.

[۶۵۰] (۱)- خواه مخصص، متصل باشد خواه منفصل.

[۶۵۱] (۲)- من المردد بین المتباینین مع الاتصال و بین الاقل و الاکثر کذلک.

[۶۵۲] (۳)- ای سریان الاجمال حکما فی المنفصل المردد بین المتباینین.

[۶۵۳] (۴)- ای سریان الاجمال حقیقهٔ فی المردد بین المتباینین مع الاتصال و بین الاقل و الاکثر معه .

ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۸- ۳۰۷.

[۶۵۴] (۵)- الضمیر راجع الی العام المتصل به الخاص و المراد من الاقل هی الافراد المقطوع بعدم دخولها فی عنوان المخصص مشکینی رحمه اللّه ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۳۹

[۶۵۵] (۶)- بارتفاع ظهوره و لا حکما بارتفاع حجیهٔ ظهوره. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۹۵.

[۶۵۶] (۱)- معنای اجمال حکمی، این است که: اثر و حکم اجمال، مترتب می‌شود اما حقیقتا اجمال وجود ندارد.

[۶۵۷] (۱)- که« لا تکرم زیدا العالم» نسبت به آن‌ها مردد است.

[۶۵۸] (۱)- معنای جمله مذکور، این نیست که ابتدا دهانه چاه را موسع کن سپس مضیق نما بلکه معنایش این است که چاه را« ضیقا» احداث کن.

[۶۵۹] (۲)- ضمنا فرض مسئله در جائی است که مخصص متصل« مفهوما» اجمال دارد.

[۶۶۰] (۳)- البته حجیت عام، نسبت به اقل- و قدر متیقن- به قوت خود باقی هست.

[۶۶۱] (۱)- یعنی: فرض سوّم.

[۶۶۲] (۲)-« حقیقتا» عام، مجمل می‌شود.

[۶۶۳] (۱)- و هی اربعهٔ اقسام الا انه لم یذکر التردد بین المتباینین متصلا کان المخصص او منفصلا لدلالهٔ عدم الحجیهٔ فی الشبههٔ المفهومیهٔ فیها علی عدمها هنا بطریق اولی مشکینی رحمه اللّه ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۴۲.

[۶۶۴] (۱)- ای: العام.

[۶۶۵] (۲)- ای الخاص فی الفرد المشکوک انه منه، توضیحه انه لو لم یکن فی البین عموم اصلا بل کان الموجود هو الخاص فقط فحینئذ لا یزاحم هذا الخاص حکم الاصل فی المورد المشکوک من استصحاب وجوب اکرامه لو کان او البراءهٔ عن التکلیف الالزامی بالنسبهٔ الیه مع أنّه لا اضعف من الاصل فکیف فی صورهٔ وجود دلیل اجتهادی ای العام علی حکمه . ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول، مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۸.

[۶۶۶] (۱)- فالمشهور انه لا اجمال فی العام فیجوز التمسک به لمورد الشک و لذلک افتوا بالضمان فیما اذا دار امر الید بین أن تکون ید ضمان او لا و نسب الی الشیخ الانصاری التمسک بعمومات الانفعال فیما اذا دار امر الماء بین القلهٔ القابلهٔ للانفعال او الکثرهٔ العاصمهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۸۰.

[۶۶۷] (۱)- لا تکرم الفساق.

[۶۶۸] (۲)- زیرا باید احراز فسق- عنوان- بشود تا بتوان به لا تکرم الفساق تمسّک نمود آیا اگر تردید داشته باشیم فلان مایع، خمر است یا نه می‌توان به دلیل حرمت شرب خمر تمسّک نمود؟ خیر!

در محلّ بحث هم مسلما دلیل مخصص، بیانگر حکم زید نمی‌باشد البته این مسئله، محل بحث ما هم نیست.

[۶۶۹] (۳)- مفهوم« فاسق» برای ما مبیّن است لکن نمی‌دانیم بر زید عالم، عنوان فاسق، منطبق است یا نه- از جهت اینکه نمی‌دانیم مرتکب فسق شده یا نه.

[۶۷۰] (۱)- کما اینکه نمی‌توان درباره او به« لا تکرم الفساق من العلماء» تمسک نمود.

[۶۷۱] (۲)- از صور چهارگانه.

[۶۷۲] (۳)- در شبهه مصداقیه.

[۶۷۳] (۱)- چرا نسبت به مرتکب صغیره که نمی‌دانیم فاسق است یا نه به عام تمسّک نمائیم؟.

[۶۷۴] (۱)- الف: بان لم یوجد فی عالم العنوان الا عنوان العام و لیس من عنوان المخصص فی عالم العنوان و اللفظ عین و لا اثر و لکنا قد علمنا من الخارج انه لا یرید بعض افراده ارادة جدیة فالشیخ الانصاری و تبعه جماعة و ان قالوا بجواز التمسک بالعام ح فی الشبهات المصداقیة الا ان المصنف قد فصل فیه تفصیلا و قال« فان کان الخاص مما یصح ...» ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۱.

ب: یعنی: قطعیا لا لفظیا. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۹۹.

[۶۷۵] (۲)- بان یکون عرفا من القرائن المتصلة الموجبة لصرف الکلام عن العموم الی الخصوص. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۹۹.

[۶۷۶] (۱)- در مخصّص متصل از ابتدا ظهور کلام در غیر عنوان عام است.

[۶۷۷] (۱)- تمسک به عام در فرد مشتبه، جائز است کما اینکه ظهور عام در آن فرد، محفوظ هست و حجیتش به قوت خود، باقی می‌باشد.

[۶۷۸] (۲)- فرضا عبد بگوید من نسبت به این قاعده کلی، یقین دارم که: دشمنان مولا از« اکرم جیرانی» خارج می‌باشند و من احتمال دادم« بکر» از دشمنان مولا باشد لذا از اکرام او خودداری نمودم.

[۶۷۹] (۳)- زیرا« قطع» حجیت ذاتی دارد.

[۶۸۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۸۱] (۱)- و دلیل شرعی برآن قائم شده باشد.

[۶۸۲] (۲)- و حکم به وجوب اکرام« جار» مشکوک العداوت می‌نمایند.

[۶۸۳] (۱)- قطع، حجّت اقوا هست.

[۶۸۴] (۲)-« اکرم جیرانی» یک حجت مسلم صادره از ناحیه مولا می‌باشد و با شک در عداوت نمی‌توان از آن رفع ید نمود.

[۶۸۵] (۱)- تقدم دارد.

[۶۸۶] (۲)- یعنی: تخصیص عموم.

[۶۸۷] (۱)- غرضه الترقی من اخراج المشتبه عن حکم الخاص بسبب التمسک بالعام الی اخراجه عن موضوعه و مصداقیته له بان یقال: ان العام فی مثل« لعن اللّه بنی امیة قاطبة» یدل علی جواز لعن من شک فی ایمانه منهم، و من المعلوم عدم جواز لعن المؤمن فلا بدّ ان یکون جائز اللعن غیر مؤمن فالعام کاشف عن عدم کون الفرد المشتبه من افراد الخاص و هو المؤمن، فیصح تألیف قیاس ینتج عدم کون المشتبه مصداقا للخاص بان یقال: ان فلانا جاز لعنه و کل من جاز لعنه لیس بمؤمن، ففلان- ای مشکوک الایمان- لیس بمؤمن و یترتب علیه احکام عدم فردیته للخاص. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۵۳۳.

[۶۸۸] (۲)- اینکه شنیده‌اید مثبتات اصول حجیت ندارد، مربوط به مثبتات اصول شرعیه و تعبدیه هست نه اصول عقلائی مانند اصالت الظهور که فعلا مورد نظر ما هست.

[۶۸۹] (۳)- البته این مطلب را از مفهوم« اکرم جیرانی» استفاده می‌کنیم نه منطوقش.

[۶۹۰] (۴)- در محل بحث، یعنی: در مخصص لبی و شبهه مصداقی.

[۶۹۱] (۱)- که از همسایگان مولا هست.

[۶۹۲] (۲)-« نگارنده» به مناسبت قول مصنف« فتامل جیدا»، توجه شما را به نکاتی از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدّس سرّه جلب می‌نماید- ر. ک: ۱/ ۳۱۳

[۶۹۳] (۱)- یعنی: عنوانا خاصا وجودیا مقابلا- لعنوان المخصص و مقصوده: ان الباقی تحت العام بعد تخصیصه بالمنفصل او کالاستثناء من المتصل لا- یتعنون بعنوان خاص، بل هو باق علی ما کان علیه العام قبل التخصیص من اللاعنوانیة، فکل عنوان کالهاشمیة و الغنی و الفقر و العربیة و العجمیة و غیرها مما اذا کان ثابتا للعام- کالعلماء- قبل التخصیص من غیر دخل لها فی الموضوع- و هو العالم- فهو باق علی حاله و لم یصر الباقی تحت العام معنونا بعنوان غیر الخاص. و« علی هذا» فیکفی فی اثبات حکم العام للفرد المشکوک نفی الخاص بالاصل و لیس هذا تمسکا بالعام فی الشبهة المصداقیة کما هو واضح. هذا بالنسبة الی تعنون العام بخاص وجودی فی مقابل المخصص و اما تعنونه بعنوان خاص عدمی و هو عدم عنوان المخصص فمما لا بد منه ...» ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۵۴۰.

[۶۹۴] (۲)- در مخصص لفظی.

[۶۹۵] (۱)- یعنی: موضوع را منقح نمود.

[۶۹۶] (۲)- و همچنین اگر حالت سابقه زید- و عالمیت- مشخص نباشد.

[۶۹۷] (۱)- الف: دون مثل الشرط و الوصف و الغایة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۴.

ب: من المعلوم ان المخصص المتصل« تارة» یکون موجبا لتعنون العام بعنوان وجودی کما فی التخصیص بالوصف الوجودی مثل: اکرم العلماء العدول ...« و تارة» یقتضی کونه معنونا بعنوان عدمی کما فی الوصف العدمی مثل؛ اکرم العلماء الذین هم لیسوا بفساق ...« و انما الاشکال» فی المخصص المنفصل او کالاستثناء من المتصل کما لو قیل اکرم العلماء الا الفساق او: و لا تکرم الفساق، و انه هل یقتضی تعنون موضوع العام بعنوان خاص وجودی مضاد لعنوان الخاص مثل« العدول» فی المثال المذکور، او بکل عنوان مغایر لعنوان الخاص مناف له ضدا کان له او نقیضا، او بعنوان عدمی نقیض عنوان الخاص مثل« الذین هم لیسوا بفساق» فی المثال المذکور او لا یقتضی شیئا من ذلک؟ المتراءی من بعض عبارات التقریرات هو الاول و ظاهر المصنف هو الثانی و صریح آخر هو الثالث، و آخر هو الرابع، و علی الاول لا- یجدی فی اثبات حکم العام الا- الاصل الوجودی المثبت للعنوان الطارئ علی موضوع العام من قبل المخصص و علی الثانی یجدی کل اصل مثبت لکل عنوان مناف لعنوان الخاص و علی الثالث لا یجدی الا الاصل العدمی النافی لعنوان الخاص، و علی الرابع لا ینفع شیء منهما فیه اصلا لعدم کون الوصف- وجودا او عدما- موضوعا لحکم العام فاذا قیل اکرم العلماء الا الفساق، فالفرد المشکوک المتیقن العدالة سابقا یجری فیه خصوص استصحاب العدالة علی الاول فیترتب علیه حکم العام و هو او استصحاب عدم الفسق علی الثانی و خصوص استصحاب عدم الفسق علی الثالث فیترتب علیه حکم العام و لا- مجال لاستصحابهما علی الرابع. ثم ان الاول بعید عن المذاق العرفی، و ابعد منه الثانی، و الاخیر اقرب الیه من الثالث لان الخاص لیس له وظیفة اکثر من اخراج افراده عن حکم العام فلا یقتضی اکتساء موضوع حکم العام وصفا وجودیا و لا عدمیا فضلا عن اکتسائه کل عنوان کما هو ظاهر المتن هذا اذا لم یکن حکم الخاص نقیضا لحکم العام امّا لو کان نقیضا له کما اذا قیل لا یحرم اکرام العلماء الا الفساق، او: لا- یجب اکرام العلماء الا- العدول، فاصالة عدم عنوان الخاص کافیة فی ثبوت حکم العام لان لازم ارتفاع الموضوع

بالاصل ارتفاع حکمه. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۰۲.

[۶۹۸] (۱)- مگر اینکه دارای حالت سابقه باشد و ...

[۶۹۹] (۲)- نتیجه: اگر مولا ابتدا بگوید« اکرم العلماء» سپس به دلیل مستقل بفرماید« لا تکرم الفساق من العلماء» از ضمیمه نمودن آن دو دلیل به یکدیگر نتیجه می‌گیریم« عالم عادل غیر فاسق»، وجوب اکرام دارد و اگر مولا مطلبش را به صورت استثنا بیان کند که مسئله، بسیار واضح است، پس مخصّصاتی که از آن‌ها جنبه نفی و عدم استفاده می‌شود، نوعا در آن‌ها استصحاب عدم، جریان پیدا می‌کند.

[۷۰۰] (۳)- اگر آن زن، عنوان اثباتی دیگری داشته باشد، اشکالی ندارد.

[۷۰۱] (۱)- که یک عنوان عدمی هست.

[۷۰۲] (۲)- مانند مثالی که ابتدای بحث بیان کردیم یعنی: استصحاب، عالمیت زید را ثابت نمود و در نتیجه، شما به عموم« اکرم کلّ عالم» تمسک نمودید.

[۷۰۳] (۱)- سالبه به انتفاء محمول.

[۷۰۴] (۲)- المرأة التی لم تکن قرشیة.

[۷۰۵] (۳)- در مواردی که تبادل حالتین، مطرح است، مثل اینکه یقین داریم زمانی زید، فاسق بوده و زمانی عادل لکن تقدّم و تأخر آن دو حالت برای ما مشکوک است، نمی‌توان به استصحاب عدمی تمسک نمود زیرا یقین داریم آن حالت عدمی، منتفی شده لکن تقدم و تأخرش برای ما مشکوک است. البتّه مسأله تبادل حالتین، کمتر اتّفاق می‌افتد اما در غالب موارد، همان حالت سابقه عدمی، قابل استصحاب هست.

[۷۰۶] (۴)- یعنی: تری الحمرة الی خمسین.

[۷۰۷] (۱)- مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی بعد از پایان بحث مذکور به بیان نکاتی پرداخته‌اند که« نگارنده» توجه شما را در قسمت شرح کتاب به آن جلب نموده.

[۷۰۸] (۱)- ر. ك: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۴.

[۷۰۹] (۱)- الف: بدون اینکه شبهه مصداقی مخصص، مطرح باشد.

ب: مثل اینکه منشأ شک، احتمال فقدان شرط یا وجود مانع باشد- نگارنده.

[۷۱۰] (۲)- الف: وجه التأیید احتمال کشف النص الخاص عن صلاحیة عموم الوفاء بالنذر لاقتضاء الصحة و لو فی حال النذر. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۰۷.

ب: وجه التأیید: انه اذا صح الاحرام قبل المیقات و الصوم فی السفر بالنذر مع القطع ببطلانهما بدون النذر فصحة الوضوء بمائع مضاف بالنذر مع الشک فی بطلانه بدون النذر بطریق اولی. ر. ك: عنایة الاصول ۲/ ۲۷۷.

[۷۱۱] (۱)- سوره مائده، آیه ۳.

[۷۱۲] (۲)- درصورتی‌که امر پدر، اطاعت شود و سفر تحقق پیدا کند، می‌گوئیم« اطاعة الوالد» محقق شده.

[۷۱۳] (۱)- که بر وجوب و استحباب، منطبق شود.

[۷۱۴] (۲)- طبق آنچه را ما فرض کردیم.

[۷۱۵] (۳)- قسم« الف».

[۷۱۶] (۱)- که دلیل، بیانگر حکم ثانوی هست بدون اینکه قیدی در آن مدخلیّت داشته باشد- فرض« ب».

[۷۱۷] (۲)- مثال مذکور، مجرد فرض است.

[۷۱۸] (۳)- مراده انّه یشترط فی جواز التمسک فی هذا القسم احراز القدرة علی متعلقه، لاشتراطها فی جمیع الاحکام التکلیفیة.« و فیه»: ان القدرة من الشرائط العقلیة التأملیة لا ـ الارتکازیة، و المخصص اذا کان لبیا یجوز التمسک بالاطلاق او العموم اذا شک فی مصداق المخصص، کما تقدم، الا انه یأتی منه فی الادلة العقلیة فی مسألة الابتلاء ما ینافیه و هو باطل کما یأتی. مشکینی قدّس سرّه- ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم ۱/ ۳۴۹.

[۷۱۹] (۴)- زیرا فرض کردیم در دلیل وجوب وفای به نذر، هیچ قید و شرطی اخذ نشده.

[۷۲۰] (۱)- اشارة الی مطلب جدید غیر ما تقدم و مضی« و حاصله»: ان الافعال اذا کانت محکومة بعناوینها الاولیة بغیر حکمها بعناوینها الثانویة فتقع المزاحمة بین المقتضیین« فان کان» احد الحکمین استحبابیا و الآخر تحریمیا قدم التحریمی علی الاستحبابی فاذا التمس المؤمن او المؤمنة امرا غیر مشروع من کذب او غیبة او نحوهما یراعی الحرمة و لا یراعی استحباب إجابة المؤمن او المؤمنة« و ان کان» احد الحکمین ایجابیا و الآخر تحریمیا قدم أهمّهما ملاکا و اقواهما مناطا کما اذا توقف احیاء نفس محترمة علی اجتیاز ارض غصبی ففی الاجتیاز یقدم الوجوب الغیری الطاری بعنوان ثانوی علی الحرمة النفسیة الاولیة« و اذا لم یکن» احدهما اهم فنتخیّر عقلا و هو المقصود من قول المصنف فلیحکم علیه ح بحکم آخر کالاباحة یعنی بها العقلیة و هی التخییر لا الاباحة الشرعیة و قد تقدم فی باب الاجتماع ان المجمع هو من باب التزاحم و انه محکوم بکلا الحکمین الا انهما لا یکونان منجزین الا الاهم منهما ان کان احدهما اهم و الا فنتخیّر بینهما عقلا فتذکر. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۲۸۱.

[۷۲۱] (۲)- دلیل وجوب وفای به نذر دلالت می‌کند که باید آن شیء خارجا اتیان شود و دلیل عنوان اولی می‌گوید باید ترک شود.

[۷۲۲] (۱)- صحت احرام قبل از میقات با انعقاد نذر و همچنین صوم در سفر.

[۷۲۳] (۲)- و همچنین صیام در سفر، دارای رجحان و استحباب می‌باشد- در صورت نذر.

[۷۲۴] (۱)- البته نمی‌دانیم آن خصوصیّت، چیست.

[۷۲۵] (۲)- و همچنین صیام در سفر.

[۷۲۶] (۳)- او کالصلاة اربعا فی السفر. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۷.

[۷۲۷] (۴)- پس معلوم می‌شود رجحان به خاطر نذر، حاصل شده.

[۷۲۸] (۱)- طریق اول حل اشکال.

[۷۲۹] (۲)- و همچنین صوم در سفر.

[۷۳۰] (۱)- دفع لما قد یقال من انه کیف یتعلق النذر باتیانهما متقربا بهما الی اللّه تعالی مع عدم کونهما راجحین ذاتا کما هو المفروض فی الوجه الثانی و الثالث« و بعبارة اخری» ان الاتیان بهما متقربا قبل النذر غیر مقدور لعدم رجحانهما ذاتا فکیف یتعلق النذر باتیانهما کذلک« و حاصل الدفع» ان الاتیان بهما کذلک قبل النذر و ان کان غیر مقدور و لکن المعتبر فی النذر عقلا هو القدرة علی المنذور حین العمل لا حین النذر و من المعلوم انه حین العمل یمکن الاتیان بهما متقربا الی اللّه تعالی و ذلک لوجوبهما بسبب النذر« و فیه» ان القدرة حین العمل و ان کانت مما تکفی و لکنها اذا کانت حاصلة بطبعها لا بسبب النذر و إلا لزم الدور کما لا یخفی فان النذر یتوقف علی القدرة حین العمل و القدرة حین العمل یتوقف علی النذر حسب الفرد و هو دور صریح لا مناص عنه و لا منجی. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۲۸۵.

[۷۳۱] (۲)- همان ادله‌ای که می‌گوید: منذور- و متعلق نذر- باید با قطع نظر از نذر، رجحان داشته باشد، ممکن است ما آن ادله را بر عمومش باقی بگذاریم و بگوئیم در مورد نذر احرام قبل از میقات، تخصیصی متوجه آن ادله نشده یعنی: باید منذور با قطع نظر از نذر، راجح باشد و این مطلب به صورت یک قاعده کلی هست و اصلا تخصیصی متوجه آن نشده لذا در این صورت است که

پاسخ اول را در برابر« لا یقال» بیان می کنیم.

[۷۳۲] (۱)- در احرام قبل از میقات و صوم در سفر- در صورت نذر.

[۷۳۳] (۲)- طریق دوّم حل اشکال.

[۷۳۴] (۳)-« بما هو عبادة».

[۷۳۵] (۴)- و همچنین صیام در سفر.

[۷۳۶] (۵)- بدون جهت نمی‌توان گفت به واسطه نذر، رجحان تحقق پیدا می کند. آیا اگر کسی نذر کرد یک نماز پنج رکعتی را« عبادة» اتیان کند آن صلات، مشروعیت و عبادیت پیدا می کند؟ خیر!.

[۷۳۷] (۱)- حتی یکون من باب« التخصیص» فیحکم علیه بجمیع احکام العالم بمقتضی ادلتها الا حکم وجوب الاکرام.

[۷۳۸] (۲)- کی یکون من باب« التّخصّص».

[۷۳۹] (۳)- و ان ذهب بعض الی جوازه متکلا علی انه من دیدن العرف و دأبهم و علی سیرتهم جری العلماء ایضا کما انه قد استدل علی طهارة الغسالة بانها لا- تنجس المحل فانه لو کان نجسا غیر منجس یلزم تخصیص کل نجس منجس بتقریب ...« و توقف» فیه جماعة منهم المصنف و ربما یقال فی وجه التوقف ...] ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۸.

[۷۴۰] (۴)- یمکن ان یکون اشارة الی ان هذا لا ینافی ما تقدم فی السؤال من کون امر الوفاء توصلیا لا عبادیا فان کونه توصلیا و ان اقتضی سقوطه بمجرد الاتیان بمتعلقه الا- ان متعلقه اذا کان عبادة کالاحرام و الصوم امتنع تحققه الا مع الاتیان به بنحو قربی. نعم قد یستشکل علیه بان قصد امتثال الامر ان اخذ قیدا للمنذور فی حال النذر جاء اشکال ان الامر المقصود امتثاله ان کان عین وجوب الوفاء بالنذر فهو ممتنع و ان کان غیره فالمفروض عدمه و ان لم یؤخذ قیدا اصلا کان علی خلاف قصد الناذر اذ المفروض کون منذوره عبادة. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۱۳.

[۷۴۱] (۱)- اصالت العموم را برای احراز عدم فردیت زید- للعام- جاری می کنیم درحالی که وضع زید از نظر حکم اکرام برای ما مشخص است.

[۷۴۲] (۱)- یعنی: عدم عالمیت زید.

[۷۴۳] (۲)- البته جریان این اصل لفظی، محل اشکال است.

[۷۴۴] (۳)- از بحث بعدی مرحوم آقای آخوند استفاده می‌شود که اصالت العموم، جنبه اماریت دارد.

[۷۴۵] (۴)- یعنی: اصالت العموم یک اصل عقلائی و تابع کیفیت تمسک عقلا می‌باشد و عقلا هم به خود آن عمل می کنند و هم به لوازمش.

[۷۴۶] (۱)- مقصود، مخصص منفصل هست نه متصل.

[۷۴۷] (۲)- فی قبال التفاصیل التی ذکرت فی حجیة الظهورات من اختصاص حجیتها بالمشافهین او بمن قصد افهامه. ر ک: منتهی الدرایة ۱/ ۵۷۰

[۷۴۸] (۱)- حتی قبل از فحص از مخصّص.

[۷۴۹] (۱)- لیس المراد من معرضیة العام للتخصیص قابلیته له فان کل عام قابل له الا نادرا لاجل القرینة الخارجیة کقوله تعالی أ« أَنَّ اللَّهَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ\»*E و« ان اللّه علی کل شیء بصیر» بل المراد انه قد احرز من حال المتکلم و عادته ان لا یتکلم بالعام بل و بغیره ایضا الا و ان یعتمد علی قرائن منفصلة فی تبیین مرامه و اظهار مراده و بذلک العلم یتضعضع اساس حجیة الاصل قبل الفحص. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۹.

[۷۵۰] (۲)- حتی قبل از فحص از مخصّص.

[۷۵۱] (۱)- و نوعا محل ابتلاء فقهی ما هم نمی‌باشد.

[۷۵۲] (۲)- همان ادله‌ای که گفتیم خارج از محل بحث است.

[۷۵۳] (۱)- از لزوم فحص درباره مخصص.

[۷۵۴] (۱)- الف: البته آن اصول عملیه‌ای که در شبهات حکمیه جاری می‌شود.

ب: مثلا بـدون فحص نمی‌توان نسـبت به شـرب تتن، اصالت البرائت جاری نمود بلکه ابتـدا باید درباره حکم واقعی آن تحقیق نمود اگر بعد از فحص، نسبت به حکم واقعی، آگاه نشدیم نوبت به اجرای اصل برائت می‌رسد.

[۷۵۵] (۲)- یعنی: عام.

[۷۵۶] (۱)- یمکن ان یکون اشارهٔ الی المناقشهٔ فی کون المستند فی تقیید ادلهٔ الاصول الشرعیهٔ هو الاجماع بل المستند فیه الآیات و الاخبار الدالهٔ علی وجوب التفقه کما سیأتی منه قدّس سرّه فی محله او ان المستند فیه هو العلم الاجمالی بالتکالیف الالزامیهٔ وجوبیهٔ او تحریمیهٔ فیکون کما نحن فیه لو کان المستند فی وجود الفحص فیه هو العلم الاجمالی ایضا بلا فرق بینهما فاذا الفرق بین المقامین فی وجوب الفحص یختلف باختلاف الانظار فی مستند الوجوب فیهما فلاحظ. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۱۹.

[۷۵۷] (۱)- سوره مائده، آیه ۱۲۴.

[۷۵۸] (۲)- سوره آل عمران، آیه ۹۷.

[۷۵۹] (۳)- البته اگر مفـاد لفظی آن ادله، مختص به حاضـرین هم باشـد ادله دیگریماننـد اجماع و ضـرورت، قائم است که همان مفاد، نسبت به سائرین هم ثابت و مسلم است.

[۷۶۰] (۱)- که کلام رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله را می‌شنیدند.

[۷۶۱] (۲)- خواه در مجلس، حاضر بودند یا غایب.

[۷۶۲] (۳)- از ناحیه هرکس که جعل شود.

[۷۶۳] (۱)- نکته ذکر کلمه« بل»: صـحت مخاطبه با معـدومین که محل بحث و کلام واقع شـده، به جای خود، محفوظ است، بلکه می‌گوئیم: مخاطبه با غائبین از مجلس تخاطب که« اخف محذورا»- از معدومین- می‌باشد آن‌هم محل کلام است- نگارنده.

[۷۶۴] (۲)- و امثال آن.

[۷۶۵] (۱)- ای: یمکن ان یکون النزاع فی عموم الالفاظ الواقعهٔ عقیب ادوات الخطاب للغائبین بل المعدومین و عدمه.

[۷۶۶] (۲)- لان المرجع فی صـحهٔ التکلیف او صـحهٔ الخطاب هو العقل بخلاف المرجع فی عموم الالفاظ و عـدمه فانه اللغهٔ. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۲۰.

[۷۶۷] (۳)- مثل ما یتوجه الکلام الی الموجود الحاضـر کما فی قولک لـدی التکلم معه جاء زید او ذهب عمرو او مات بکر و اشـباه ذلک. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۲۹۷.

[۷۶۸] (۴)- و امثال آن، مانند\:i یا أَیُّهَا النَّاسُ*E.

[۷۶۹] (۱)- لا ریب فی امتناع البعث و الزجر الخارجیین للمعدوم نظیر الدفع الی الشیـء و المنع عنه و کذا البعث و الزجر الاعتباریان العقلیـان بمعنی ان یحصـل للمکلف داع عقلی الی الفعـل او الترک بمعنی حکم عقله برجحان الفعل او الترک لان الحکم العقلی نوع من العلم غیر الحاصـل للمعـدوم الاـ ان امتناعهمـا بهـذا المعنی لاـ یختص بالمعـدوم و لاـ بالغـائب بـل یعم الموجود الجاهل فان العلم بالتکلیف موضوع لحکم العقل المـذکور فینتفی بانتفائه و علیه فلا تکون حیثیتا الوجود و العدم دخیلتین فی الفرق نعم المعدوم بما انه معـدوم یمتنع ان یحصـل له العلم و الموجود بمـا انه موجود قابـل لان یحصل له لکن الفرق بهـذا المقـدار خارج عن محل الکلام من الفرق بین الموجود و المعـدوم فی صـحهٔ التکلیف و عدمه اذ الفرق بینهما فی قابلیهٔ العلم و عدمه فرق فی امر متأخر عن التکلیف کما

لعله یظهر بالتأمل. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۲۰.

[۷۷۰] (۲)- و قبل از« المؤمنون» واقع شده.

[۷۷۱] (۳)-« المؤمنون» جمع محلی به لام است و تمام مؤمنین تا روز قیامت را شامل می‌شود.

[۷۷۲] (۱)- برای توضیح بیشتر به ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۴۹ مراجعه نمائید.

[۷۷۳] (۱)- الظاهر ان المقصود التنظیر فی الوقوع لا فی الامتناع اذ الظاهر انه لا امتناع فی کون المالک معدوما کما لا امتناع فی کون المملوک معدوما و الاول مثل ملک الحمل للمیراث و الثانی مثل ملک الثمرهٔ فان الملکیهٔ من الاضافات الاعتباریهٔ التی یصح ان تقوم بالمعدوم کما تقوم بالموجود.

ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۲۱.

[۷۷۴] (۲)- بدون اینکه بعث و زجر فعلی، نسبت به آن داشته باشد.

[۷۷۵] (۳)- و دارای شرائط هستند.

[۷۷۶] (۴)- پس تکلیف معدوم، نسبت به حکم انشائی، محال نیست یعنی: معدومین را هم می‌توان در دائره آن قرار داد.

[۷۷۷] (۵)- لذا یک حکم انشائی به نحو مذکور برای همه- اعم از موجود و معدوم- جعل می کند.

[۷۷۸] (۱)- بدیهی است که نسبت به بطون موجود، ملکیت فعلی تحقق پیدا می کند.

[۷۷۹] (۲)- فرضا فرمود:« للّه علی الناس اذا وجدوا حج البیت من استطاع الیه سبیلا» یا اینکه فرمود:« اذا وجد مستطیع وجب علیه الحج».

[۷۸۰] (۳)- به عبارت دیگر:« کلام در جائی بود که مولاـ خطابش را مطلق بیاورد و مشروط ننماید مثل این که بگوید یا ایها المؤمنون یجب علیکم الصلاهٔ و اراده کرده باشد در حقّ موجودین، فعلاـ و در حق معدومین انشاء و اما اگر مولاـ خطاب خود را مشروط نماید پس امکان اینکه مولا اراده نماید از مؤمنین بشرط الوجود یا بشرط البلوغ، صلات را یا باقی واجبات را پس معلوم است که حال این، حال باقی واجبات و تکالیف مشروطه هست و هیچ مانعی از اراده کردن چیزی از شخصی بشرط خاصی در حال خاصی نیست همچنان که در تصویر واجب مشروط گذشت». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۴۴.

[۷۸۱] (۱)- معنای تخاطب، توجیه کلام، جانب غیر است و لزومی ندارد حتما ادوات خطاب هم مطرح باشد.

[۷۸۲] (۱)- و امثال آن مانند\:i یا أَیُّهَا النَّاسُ*E.

[۷۸۳] (۱)- بنا بر فرمایش شما.

[۷۸۴] (۱)- معنای استفهام انشائی، این است که انسان مثلا صیغه استفهام را استعمال نماید، مفهوم استفهام به وسیله آن لفظ تحقق پیدا کند.

[۷۸۵] (۲)- کما اینکه طلب هم بر دو گونه است: الف: طلب انشائی. ب: طلب حقیقی. صیغه امر برای انشاء طلب- طلب انشائی- وضع شده.

[۷۸۶] (۳)- طلب حقیقی: صفتی است که قائم به نفس انسان می‌باشد و آن خواست واقعی و از اوصاف حقیقیه نفس انسان است.

[۷۸۷] (۱)- الف: در بعضی از کتب چنین آمده:« و کذا تکون کواکب الاسحار». ب: و هو من رائیّهٔ ابو الحسن التهامی فی رثاء ولده الذی مات صغیرا و هی فی غایهٔ الحسن و الجزالهٔ و فخامهٔ المعنی و جودهٔ السرد و صدرها:

حکم المنیهٔ فی البریهٔ جارما هذه الدنیا بدار قرار سجن بالقاهرهٔ سنهٔ ۴۱۶ ثم قتل سرا. رآه بعض اصحابه بعد موته فی المنام و سأله عن حاله قال: غفر لی ربی، فقال بای الاعمال. قال بقولی فی مرثیهٔ ولدی الصغیر:

جاورت اعدائی و جاور ربه‌شتان بین جواره و جواری « شهداء الفضلیة: ۲۴». متخذ از کفایة الاصول طبع مؤسسه آل البیت ۲۲۹.

[۷۸۸] (۲)- اگر داعی بر استفهام انشائی، استفهام حقیقی باشد، ملازم با جهل است امّا اگر داعی بر استفهام انشائی، این باشد که خداوند می‌خواهد مثلا نسبت به حضرت موسی علیه السّلام اظهار لطف و محبت کند لذا از او سؤال می‌نماید\i« ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ یا مُوسی\ E در این صورت، مستلزم جهل نخواهد بود و لزومی ندارد که بگوئیم صیغه استفهام از معنای خود، منسلخ شده و قائل به مجازیت شویم.

[۷۸۹] (۱)- ای و ان لم یحصل العلم بالتنزیل بالالتفات و التفتیش فمن این یعلم بثبوت التنزیل ارتکازیا.

[۷۹۰] (۲)- که ادوات خطاب برای تخاطب حقیقی وضع نشده بلکه موضوع له آن‌ها خطاب انشائی هست.

[۷۹۱] (۳)- یعنی: تنزیل غائب و معدوم به منزله حاضر و موجود.

[۷۹۲] (۱)- بنا بر آنچه که در ادبیات و نحو گفته شده.

[۷۹۳] (۲)- نه خطاب ایقاعی و انشائی.

[۷۹۴] (۳)- چه آن خطاباتی که واجد ادوات خطاب است و چه خطاباتی که فاقد آن است لکن کلام به مخاطب، متوجه شده.

[۷۹۵] (۱)- وقتی می‌گوئیم:« ان اللّه علی کل شیء قدیر» باید« شیء» را معنا کرد و گفت مقصود از آن:« شیء قابل لتعلق القدرة» هست نه شیء که از مقسم قدرت، خارج است.

[۷۹۶] (۱)- یعنی: و لو کان ابدیا لامکن توجهه الی المعدوم و لو بعد وجوده. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۲۴.

[۷۹۷] (۱)-« انی انا ربک فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی» از آیه ۳۰ سوره قصص استفاده می‌شود که موسی این ندا را از سوی درختی که در آنجا بود شنید- نودی من شاطئ الوادی الایمن فی البقعة المبارکة من الشجرة ان یا موسی انی انا اللّه رب العالمین.- متخذ از تفسیر نمونه ۱۳/ ۱۶۸.

[۷۹۸] (۲)- کأنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله پیام خداوند متعال را برای مردم قرائت می‌کند.

[۷۹۹] (۳)- و امثال آن.

[۸۰۰] (۱)- و امثال آن مانند یا ایها الناس.

[۸۰۱] (۲)-« اگر آن خطابات، شامل معدومین نشود، آن ظواهر در حق آن‌ها حجت نیست زیرا آن‌ها مقصود به خطاب و مخاطب نیستند و باید آن‌ها در اثبات تکالیف خود رجوع نمایند به اجماع و ادله اشتراک حاضرین، غائبین و معدومین در تکالیف و الا نفس این عمومات برای آن‌ها حجت نیست».

ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۴۷.

[۸۰۲] (۱)- قوله:« مبنی علی اختصاص حجیة الظواهر»، بتقریب ان مبنی اصالة الظهور هو قبح خطاب الحکیم بماله ظاهر و ارادة خلافه من دون نصب قرینة فی وقت الحاجة مع عدم مصلحة توجب تأخیر البیان عن وقت الحاجة بضمیمة مرجوحیة احتمال الغفلة من المتکلم الذی هو بصدد الافادة و المخاطب الذی هو بصدد الاستفادة و هذا کما تری مختص بمن قصد افهامه لاحتمال اعتماد المتکلم فی القاء الکلام علی القرینة الصارفة المعهودة بینه و بین من قصد افهامه فلا رافع لهذا الاحتمال بالنسبة الی الغیر فلا ظهور ح بالنسبة الی الغیر فافهم.

[۸۰۳] (۲)- قوله:« و قد حقق عدم الاختصاص»، بتقریب ان المبنی هو ان الغرض من الوضع هو تفهیم المقاصد اما بالوضع الاصلی او العارضی النوعی بملاحظة القرائن فالتوقف لاحتمال وجود الصارف علی خلاف الغرض المذکور المستکشف هذا المبنی من اتفاق العقلاء علی عدم الاعتناء باحتمال القرینة الصارفة من غیر فرق بین المخاطب و غیره کما فی الوصایا الی شخص معین ثم مست الحاجة الی العمل بها مع فقد الموصی الیه و فی الاوقاف و نحوهما و لیس المدرک هو قاعدة القبح کی یفرق بین المخاطب و غیره.«

منه دام ظله»] ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۲۵.

[۸۰۴] (۱)- سوره جمعه، آیه ۹.

[۸۰۵] (۲)- کسانی که بعدا موجود و مکلف می‌شوند.

[۸۰۶] (۱)- اجماع، قائم شده که ما از نظر حکم با مسلمین صدر اول، مشترک هستیم.

[۸۰۷] (۱)- البته مؤمنین صدر اول با مؤمنین زمان‌های بعد در نوع ایمان و عنوان i« الَّذِینَ آمَنُوا\»‏*E مشترک هستند لکن در صنف، مختلف می‌باشند یعنی: آن‌ها در زمان حضور بودند و ما در عصر غیبت هستیم.

[۸۰۸] (۲)- که در عصر غیبت زندگی می‌کنیم.

[۸۰۹] (۳)- یا در زمان خلافت امیر المؤمنین علیه السّلام که مبسوط الید بودند.

[۸۱۰] (۱)- زیرا آن‌ها در زمان حضور بودند و ما در عصر غیبت هستیم.

[۸۱۱] (۱)- مثال مذکور، فرضی هست.

[۸۱۲] (۲)- فعلا توجه و عنایتی به وضع خودمان- مسلمین غیر صدر اول- نداریم.

[۸۱۳] (۳)- با تمسک به اطلاق، یعنی: خطاب مذکور، مطلق است و در آیه چنین نیامده:« یا ایها الناس المشرفون بشرف الحضور» پس معلوم می‌شود حکم برای آن‌ها مطلق بوده، حضور و عدم حضور مدخلیت نداشته.

[۸۱۴] (۱)- فرضا اگر حکمی مربوط به اهالی شهر قم هست و فقط در محدوده آن شهر، ثابت است، لزومی ندارد متکلم، آن را در کلام خود عنوان نماید.

[۸۱۵] (۲)- مثل اینکه قیدی به این نحو باشد:« زندگی و وجود در قرن اول هجرت»، بدیهی است که قید مذکور برای مشافهین، غیرممکن الزوال است و نمی‌توان عملی انجام داد که زندگی در قرن اول زائل شود.

[۸۱۶] (۱)- ای الفقد مثلا لا یمکن ان یوجه التکلیف بالحج علی نحو الاطلاق لمن استطاع فی آن او زمان لا یسع الحج بل لا بد من ان یقید بالاستطاعة لافادة الاطلاق ثبوت الحج حتی مع عدم بقاء الاستطاعة طول زمن یسع الحج مع انها شرط فیه بخلاف الامور الثابتة اذ لم یوجد و لا توجد صورة فقدان بعد صورة وجدان لیکون الاطلاق منافیا لکونه شرطا دخیلا فی الحکم کالبلوغ و الحیاة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۲۶.

[۸۱۷] (۲)- اشارة الی دفع سؤال: و هو ان ما ذکر لیس دفعا للثمرة علی الاطلاق، بل التزام بثبوتها فیما کان لازم الذات.« و حاصل الجواب»: ان ما کان کذلک لیس موجبا لاختلاف الصنف اذ المراد من اتحاده هو الاتحاد فی القیود المحتمل دخلها فی الحکم و لا یحتمل دخل القیود التی کانت من لوازم ذواتهم.

مشکینی رحمه اللّه ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۶۰.

[۸۱۸] (۱)- غرضه اثبات الحاجة الی التمسک بالاطلاق و عدم کفایة دلیل الاشتراک فی اثبات الاحکام للغائبین و المعدومین و عدم تمامیة الاستدلال به الا بضم الاطلاق الیه و لو فی حق المشافهین فکیف یسوغ مع ذلک جعل ثمرة البحث التمسک بالاطلاق و عدمه. توضیحه ... ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۶۰۹.

[۸۱۹] (۲)- کالتخلف عن جیش اسامة و وجوب التصدق عند نجوی الرسول قبل نسخه.

[۸۲۰] (۳)- ای بعنوان یشک فی شمول التکالیف للمشافهین ایضا کفقرائهم و عدم وجدانهم مئونة الجهاد فی السفر الی موضع بعید جدا.

[۸۲۱] (۴)- و لا ینفع دلیل الاشتراک اکثر من ذلک . ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۲۷.

[۸۲۲] (۵)- که زمان حضور معصوم است.

[۸۲۳] (۱)- پس وقتی اساس اطلاق، ثابت شد، مانع آن ثمره می‌شویم و می گوئیم ثمره دوّم، مردود است.

[۸۲۴] (۲)- فی بطلان الثمرهٔ الثانیهٔ و انه یصح التمسک بالاطلاقات مطلقا و ان قلنا باختصاص الخطابات بالمشافهین حیث ان غیر المشافهین مقصودون بالافهام ایضا کما مر توضیحه. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۶۱۲.

[۸۲۵] (۳)- به عبارت دیگر: مقصودین به افهام، همان مشافهین هستند.

[۸۲۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۸۲۷] (۱)- به خاطر اجماع یا دلیل دیگر.

[۸۲۸] (۱)- گرچه عدّه هم مطرح و لازم باشد.

[۸۲۹] (۲)- یا در یک کلام واقع شود به نحوی که به زودی بیان می کنیم.

[۸۳۰] (۱)- سوره بقره، آیه ۲۲۸.

[۸۳۱] (۱)- و نسبت به سائر مطلقات، تعرضی نداشته باشد گرچه عنوان« المطلقات»، عام است.

[۸۳۲] (۱)- چون در آیه شریفه، کلمه« المطلقات» ذکر شده.

[۸۳۳] (۱)- نه مجاز در کلمه باشد نه مجاز در اسناد.

[۸۳۴] (۱)- و مطلق عالم، واجب الاکرام است.

[۸۳۵] (۲)- به خاطر اینکه مراد متکلم، نسبت به عام، مشکوک است و از طریق تمسک به اصالت الظهور، مراد متکلم را کشف می کنیم.

[۸۳۶] (۱)- ...« و فیه» ان المتیقن من بناء العقلاء و ان کان هو اتباع الظهور فی تعیین المراد و المراد فی جانب العام غیر معلوم بخلافه فی جانب الضمیر لکن هذا کله اذا کان الظهور منعقدا للعام و فی المقام انعقاده له مع عود الضمیر الی بعض افراده الصالح للقرینیهٔ علی التخصیص غیر معلوم و لو کانا فی کلامین اذ المراد من وقوعهما فی کلامین هو وقوعهما فی کلام واحد طویل و الا لم یصح عود الضمیر الیه و لعل الی هذا قد اشار بقوله فافهم(هذا مضافا) ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۱۲.

[۸۳۷] (۲)- یعنی: حتی فیما اذا احتف بالکلام ما لا یکون الکلام ظاهرا مع ما احتف به فی معناه الحقیقی.

[۸۳۸] (۳)- یحتمل ان یکون هو صاحب الفصول فانه بعد ما رجح الاستخدام علی تخصیص العام(قال ما لفظه): فلا اقل من الشک فی تحقق التکافؤ و هو لا یکفی فی صرف ما ثبت عمومه عن العموم بل لا بد من ثبوت الصارف(و حاصله): ان مع احتمال التکافؤ بین التصرفین و عدم احراز ظهور العالم فی العموم نأخذ بعمومه الی ان یثبت الصارف عنه و هو عین العمل باصالهٔ الحقیقهٔ تعبدا و ان لم یکن هناک ظهور عرفا و لکنه تنظر فیه اخیرا بقوله و فی هذا نظر و هو فی محله. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۱۴.

[۸۳۹] (۱)- یعنی:« ما یصلح للقرینیهٔ».

[۸۴۰] (۲)- خواه ظهور باشد یا نباشد.

[۸۴۱] (۱)- لعل منشأ الخلاف تخیل اقوائیهٔ العام- لکونه بالمنطوق- من المفهوم المخالف الذی انیط غالبا بل دائما بالاطلاق الزائل بادنی شیء. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۶۲۰.

[۸۴۲] (۲)- کتخصیص قوله« ص» فی الغنم زکاهٔ بمفهوم قوله فی الغنم السائمهٔ زکاهٔ و کتخصیص قوله الماء کله طاهر بمفهوم قوله« ص» اذا بلغ الماء قدر کرّ لم ینجسه شیء.

[۸۴۳] (۳)- کتخصیص قوله تعالی i وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ E بمفهوم قوله: و الذی تزوج المرأهٔ فی عدتها و هو یعلم لم تحل له ابدا و هو عدم حلیهٔ ذات البعل ابدا لمن تزوجها و هو عالم بالحال ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۲۹.

[۸۴۴] (۴)- که مصنف رحمه اللّه آن را بیان ننموده‌اند.

[۸۴۵] (۵)- اگر تخصیص، مستلزم مجازیت نباشد اصالت الحقیقت می‌گوید حقیقت است- حقیقت بودن با تخصیص منافات ندارد.

[۸۴۶] (۶)- مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدّس سرّه در صفحه ۳۲۸ شرح کفایه خود، تحقیقات مفصلی در این زمینه دارند.

[۸۴۷] (۷)- البته بنا بر اینکه مفهومی ثابت باشد- قائل به ثبوت مفهوم شویم.

[۸۴۸] (۱)- الف: سوره اسراء، آیه ۳۶

ب: فرض کنید آیه مذکور، مختص باب عقائد نباشد و در سائر موارد هم جریان پیدا کند.

[۸۴۹] (۱)- کما یشهد به النظر فیها اما استدلال المجوزین فهو انه دلیل شرعی عارض بمثله و فی العمل به جمع بین الدلیلین فیجب تخصیصه به فیتعین العمل به لکونه اولی من الطرح و رده المنکرون بان الجمع کما یمکن بالغاء العموم کذلک یمکن بالغاء المفهوم فلا بدّ فی ترجیح الاول من مرجح و مجرد کونه طریق الجمع لا یصلح مرجحا، و قد یستدل علی الجواز بانه اذا دار الامر بین تخصیص العام بالمفهوم او الغاء المفهوم فلا بدّ من الاول لان الغاء المفهوم یوجب التجوز فیما دل علیه و قد تقرر فی باب تعارض الاحوال ان التخصیص اولی من التحرز و فیه ما عرفته مرارا فی هذا الکتاب من انه لا اعتبار بالمرجحات المذکورة فی باب تعارض الاحوال ما لم توجب ظهورا للفظ ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۲۹.

[۸۵۰] (۱)- که از عنوان قرینه متصله، خارج نمی‌شود.

[۸۵۱] (۲)- به عبارت دیگر: دو کلامی هستند که عرفا ذیل آن می‌تواند قرینه متصله بر صدر باشد.

[۸۵۲] (۳)- یعنی: واضع، الفاظی را برای عموم وضع کرده.

[۸۵۳] (۴)- سه تقریب برای مقدمات حکمت در باب مفهوم شرط بیان کردیم.

[۸۵۴] (۱)- البته در آن مقداری که عام با مفهوم مخالفت دارد اما نسبت به آن افرادی که به مفهوم ارتباط ندارد، دلالت عام، ثابت است.

[۸۵۵] (۲)- ... فاذا قال مثلا« اکرم العلماء» و قال ایضا« ان عدل العلماء فاکرمهم» و دار الامر فی العالم الفاسق بین تخصیص العموم بالمفهوم کی لا یجب اکرامه و بین رفع الید عن المفهوم لیجب اکرامه فلا محیص ح عن اصل البراءة الا اذا فرض ان احدهما اظهر فیؤخذ به هذا کله ان کان ما له العموم و ما له المفهوم فی کلام واحدا و فی کلامین لیس بینهما فصل طویل کما اشرنا ... ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۳۱۶.

[۸۵۶] (۳)- نتیجتا نمی‌توان به دلیل لفظی مراجعه کرد بلکه باید به اصول عملیه تمسک نمود.

[۸۵۷] (۱)- و لو کان هو العام.

و ربما یشکل فیه: بان التصرف فی المفهوم لا یمکن الا بالتصرف فی المنطوق اذ هو تبع للمنطوق.

و اجاب عنه الاستاد: بانه لا یلزم التصرف فی المنطوق علی وجه یلزم التجوز فیه، لانه فی مقام الارادة الجدیة: اقول: ... مشکینی رحمه اللّه. ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مشکینی قدّس سرّه ۱/ ۳۶۴.

[۸۵۸] (۲)- زیرا هر کلامی« فی نفسه» ظهور دارد و ظهورش مستقرّ است چون استقرار ظهور، تابع این نیست که در آینده هم قرینه منفصله، محقق نشود- قرائن منفصله در اصل ظهور کلام مدخلیت ندارد.

[۸۵۹] (۳)- چنانچه احدهما« اظهر» باشد بر همان تکیه می‌شود و اظهر، قرینه منفصلی می‌شود که در دیگری تصرف نمائیم ضمنا تصرف به نحوی است که عملا با اظهر، مخالفت نداشته باشد یعنی با اظهر تطبیق نماید و از مخالفت و معارضه، خارج شود.

[۸۶۰] (۱)- بمعنی ان الاستثناء اذا تعقب جملا متعددة و قد امکن رجوعه الی الکل کما فی قوله اکرم العلماء و اطعم الفقراء و ارحم

الضعفاء الا الفساق لا ما اذا لم یصح رجوعه الا الی الجملهٔ الاخیرهٔ کما فی اکرم العدول و جالس الفحول الا الفساق فهل هو ظاهر فی الرجوع الی الکل او ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۱۷.

[۸۶۱] (۲)- ...« اقول»:(و بالجملهٔ) الحق فی المقام ان یقال ان المفهوم بعد القول به فی الجملهٔ الشرطیهٔ او الوصفیهٔ او غیرهما سواء کان بالوضع او بغیره من الانصراف او بمقدمات الحکمهٔ هو مما یقدم علی عموم العام لا محالهٔ نظرا الی اخصیته و اضیقیته فیکون المفهوم المخالف مخصصا للمنطوق کما صح ان یکون المنطوق مخصصا للمنطوق و ان کان مخصصیهٔ الثانی اجلی و اظهر. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۱۷.

[۸۶۲] (۳)- کما فی قوله تعالی\:i« وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَهِٔ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِینَ جَلْدَهًٔ وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَهًٔ أَبَداً وَ أُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ إِلَّا الَّذِینَ تابُوا\ ...»E.

[۸۶۳] (۱)-(قیل) بظهوره فی الرجوع الی الکل و هو المنسوب الی الشیخ و الشافعیهٔ(و قیل) بظهوره فی الرجوع الی خصوص الاخیرهٔ و هو المنسوب الی ابی حنیفهٔ و اتباعه(و قیل) مشترک بینهما لفظا و هو المنسوب الی السید رحمه اللّه(و قیل) بالوقف بمعنی لا ندری انه حقیقهٔ فی ایّ الامرین و هو المنسوب الی الغزالی و لا یخفی ان عدّ ذلک من الاقوال غریب جدا(و قیل) بالاشتراک المعنوی بینهما و هو الذی اختاره صاحب المعالم و ان لم یصرح بلفظ الاشتراک المعنوی. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۱۸.

[۸۶۴] (۲)- بلکه به جملات قبل از اخیر رجوع می‌نماید.

[۸۶۵] (۱)- در برابر احتمال، خلاف، واقع شده بودند به عبارت دیگر: ایشان با این مسئله مواجه بودند که:

کسی احتمال بدهد رجوع استثنا به تمام جمل از نظر مقام ثبوت، محال است تا نوبت به مقام اثبات و ظهور لفظ نرسد.

[۸۶۶] (۲)- ادوات استثنا و کلمه« الا» جزء حروف است

[۸۶۷] (۳)- مثل اینکه در مورد« من» و« الی»، کلی ابتدا و انتها را منظور نمایند اما آن‌ها را برای مصادیق و افراد« ابتدا» و« انتها» وضع کنند.

[۸۶۸] (۱)- یعنی: مستثنی منه.

[۸۶۹] (۲)- یعنی: مخرج، متعدد شد.

[۸۷۰] (۱)- به وسیله اخراج واحد، گاهی« مخرج عنه» متعدد می‌شود و گاهی« مخرج» و گاهی هر دو دارای وحدت است.

[۸۷۱] (۲)- اگر انسان با یک دلو، پنج شیء را از چاه آبی اخراج نمود، آیا اخراج، متعدد می‌شود؟ خیر!« مخرج عنه»، تعدد پیدا می‌کند.

[۸۷۲] (۱)- البته رجوع استثنا به جمله اخیر از باب قدر متیقن، یک مسئله است و« ظهور» آن در رجوع به خصوص جمله اخیر، مسأله دیگری است که این ظهور، محل تأمل است.

[۸۷۳] (۲)-« ما یصلح للقرینیهٔ»، همان استثنائی است که در کلام ذکر شده و صلاحیت رجوع به غیر اخیر دارد.

[۸۷۴] (۳)- اصالت العموم جمله اخیر از نظر قدر متیقن از بین رفت و برچیده شد.

[۸۷۵] (۱)- اشارهٔ الی انه یکفی فی منع جریان المقدمات صلوح الاستثناء لذلک الاحتمال اعتماد المطلق ح فی التقیید علیه لاعتقاد انه کاف فیه.

اللهم الا ان یقال: ان مجرد صلوحه لذلک بدون قرینهٔ علیه غیر صالح للاعتماد ما لم یکن بحسب متفاهم العرف ظاهرا فی الرجوع الی الجمیع فاصالهٔ الاطلاق مع عدم القرینهٔ محکمهٔ لتمامیهٔ مقدمات الحکمهٔ فافهم.« منه» قدّس سرّه ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۳۲.

[۸۷۶] (۲)- همان اصلی را که در پایان بحث تعقّب عام به ضمیر از« بعض الفحول» نقل کردیم.

[۸۷۷] (۳)- خواه لفظ، ظهوری داشته باشد یا فاقد ظهور باشد.

[۸۷۸] (۴)- مصنف رحمه اللّه این شرط را بیان ننموده‌اند.

[۸۷۹] (۵)- یعنی: تخصیص به متصل را مستلزم مجازیت بدانیم.

[۸۸۰] (۱)- ای بدلیل خاص غیر دلیل الانسداد الذی هو دلیل حجیهٔ مطلق الظن فان العمل بخبر الواحد ح یکون من باب الاحتیاط الذی هو اصل من الاصول العملیهٔ فلا یجوز ح تخصیص الکتاب به فان الاصل دلیل حیث لا دلیل.

[۸۸۱] (۲)- ای وجود خبر لم یکن علی خلافه عموم الکتاب و لا اقل من عموم ما دل علی اصالهٔ البراءهٔ کعمومات الحل و نحوها].
ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۳۴.

[۸۸۲] (۳)- تذکر:« کتاب»، قطعی الصدور و السند هست اما خبر واحد، ظنی الصدور و ظنی السند می‌باشد لذا این شبهه، مطرح شده: خبر واحدی که اصل صدورش از معصوم علیه السّلام مسلم نیست بلکه مظنون می‌باشد- آن‌هم نه به ظن شخصی چون گاهی انسان، ظن شخصی هم به صدور ندارد بلکه از باب ظن نوعی حجیت دارد و ...- چگونه می‌تواند عمومات قرآنی را که قطعی السند هم می‌باشد، تخصیص بزند.

[۸۸۳] (۱)- اذ لو کان عملهم باخبار الآحاد لاجل القرینهٔ لبان ذلک لکثرهٔ موارد العمل بها فی قبال عمومات الکتاب مع عدم ظهور قرینهٔ واحدهٔ فی مورد واحد و هذا مما یصح ان یقال فیه:« عدم الوجدان دلیل قطعی علی عدم الوجود». فالنتیجهٔ: ان عملهم بتلک الاخبار لیس للقرینهٔ، بل لحجیهٔ خبر الواحد.
ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۶۳۷.

[۸۸۴] (۲)- یا اینکه بگوئیم: در موارد نادر، طبق خبر واحد عمل می‌کنیم.

[۸۸۵] (۳)- یعنی: بحکم الالغاء بالمرهٔ فان النادر بحکم المعدوم و الالغاء بالمرهٔ مبنی علی عدم وجود خبر لا یعارضه عموم الکتاب.
ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۳۳.

[۸۸۶] (۱)- مصنف رحمه اللّه آن ادله را به‌عنوان دفع توهم بیان می‌کنند.

[۸۸۷] (۲)- خصوصا، خبر واحدی، محل بحث ما هست که محفوف به قرینه قطعیه نباشد.

[۸۸۸] (۱)- اگر کسی بگوید اصالت العموم را اخذ می‌نمائیم، پاسخ ما این است که: خبر واحد با دلالت و سندش از نظر عقلا صلاحیت دارد که در برابر اصالت العموم عنوان قرینیت پیدا کند بخلاف اصالت العموم که چنان صلاحیتی ندارد و اگر بنا باشد، حکومت پیدا کند باید دلیل حجیت خبر واحد را ساقط نماید لذا می‌گوئیم اصالت العموم با کدام قدرت و نیرو می‌تواند دلیل حجیت خبر واحد را از بین ببرد. به عبارت صریح‌تر: حیات و اساس اصالت العموم، بستگی به این دارد که قرینه‌ای برخلافش نباشد- مانند مقدمات حکمت- اما دلیل بر حجیت خبر واحد بر چنان مسأله‌ای توقف ندارد، خواه در برابرش اصالت العموم باشد یا نباشد. خلاصه: اصالت العموم، متوقف بر عدم قرینیت است اما دلیل بر حجّیّت خبر واحد، قرینه‌ساز است.

[۸۸۹] (۱)- از جواب مصنف رحمه اللّه نفس دلیل را استفاده می‌کنیم.

[۸۹۰] (۲)- گرچه مخالفتش به نحو عام و خاص باشد.

[۸۹۱] (۱)- این دلیل را هم مصنف به صورت دفع توهم بیان می‌کنند.

[۸۹۲] (۱)- و همچنین تقیید و اطلاق.

[۸۹۳] (۲)- کأنّ آن اخبار، تخصیص خورده.

[۸۹۴] (۱)- ...« الثالث» انه یحتمل ان یکون المراد بها عدم صدور ما هو مخالف للکتاب واقعا نظیر ما ورد فی المائز بین الشرط الصحیح و الباطل اذ المراد بالکتاب هناک مطلق ما کتبه اللّه سبحانه علی عباده و هو الحکم الواقعی الالهی لا ما یتضمنه ظاهر الکتاب فلا یمکن الحکم علی الخبر المخالف لظاهر الکتاب انه مخالف للکتاب مع احتمال تخصیص الکتاب به واقعا بل یمکن ان یدعی انه

بدلیل اعتبار الخبر یحرز انه موافق للکتاب واقعا لا- مخالف الا- ان یقال: ان ذلک خلاف الظاهر بل لا مساغ لاحتماله بالنسبهٔ الی جمیعها لورود جملهٔ منها فی مقام ابداء الضابط الفارق بین الخبر الصادق و الکاذب و ما یجوز العمل به و ما لا یجوز و لعله الی هذا اشار بقوله:« فافهم» ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۳۵.

[۸۹۵] (۱)- در همان مقدار اندکی که نسخ تحقق پیدا کرده.

[۸۹۶] (۱)- عام، متضمّن یک حکم و خاص، دالّ بر حکم دیگری است.

[۸۹۷] (۲)- تذکر: مخصّص در حقیقت، بیانگر مراد از عامّ است و در بحث قبل بیان کردیم که نباید به عام و خاص- در آن جائی که خاص، عنوان مخصّصیّت دارد- عنوان متخالفین داد بلکه خاص، دارای عنوان شارحیّت و مفسریّت است و به‌عنوان بیان و توضیح مراد متکلّم و مولا وارد شده نتیجتا:

« مخصص»، یعنی: مبین و شارح مراد مولا.

[۸۹۸] (۳)- الف: در این صورت از خاص به مخصص متصل تعبیر می‌نمایند.

ب: ... کما اذا وردا من معصومین فی زمان واحد. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۶۴۷.

[۸۹۹] (۱)- البته بنا بر اینکه بگوئیم: همان‌طور که در مخصص،« قبلیّت» اعتبار دارد در نسخ هم« بعدیّت» معتبر است و الا اگر در نسخ،« بعدیّت» معتبر نباشد در فرض مذکور، مسئله، بین مخصصیت و ناسخیت، مردد است.

[۹۰۰] (۲)- یا عمومات.

[۹۰۱] (۳)- بلکه در مقام بیان حکم ظاهری بوده- نگارنده.

[۹۰۲] (۱)- با تحقق دو شرط مذکور، خاص بعدی عنوان ناسخیّت دارد.

[۹۰۳] (۱)- یعنی: در عدم نسخ.

[۹۰۴] (۲)- همان عامی که بنا هست به مخصص، مبتلا شود.

[۹۰۵] (۳)-« ما من عام الا و قد خص» سبب می‌شود ظهور خاص، قوی‌تر شود.

[۹۰۶] (۱)- چون شرط تخصیص، این است که: خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد- لئلا یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ- و ما از طریق اشتهار، ظنّ به واجدیّت شرط پیدا می‌کنیم.

[۹۰۷] (۱)- لا یخفی ان کونه مخصصا بمعنی کونه مبینا بمقدار المرام عن العام و ناسخا بمعنی کون حکم العام غیر ثابت فی نفس الامر فی مورد الخاص مع کونه مرادا و مقصودا بالافهام فی مورده بالعام کسائر الافراد و الا فلا تفاوت بینهما عملا اصلا کما هو واضح لا یکاد یخفی.« منه قدّس سرّه». ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۳۸.

[۹۰۸] (۲)- در فرض قبل، کثرت تخصیص، موجب اظهریت خاص می‌شد و اظهریت، دلیل بر اعتبار و تقدم دارد به عبارت دیگر: الف: به واسطه اصالت الظهور، اصل اعتبارش مسلم بود. ب: به خاطر اظهریتش آن را مقدم می‌داشتیم به خلاف محلّ بحث که ظاهر و« اظهری» نداریم.

[۹۰۹] (۱)- فیکون مفاد دلیل الناسخ هو انتهاء مدهٔ الحکم فیکون شارحا و مبینا للعام الظاهر فی استیعاب حکمه لجمیع الازمنهٔ فالفرق بینه و بین التخصیص هو ان التخصیص بحسب افراد موضوع الحکم و هو بحسب الازمان او یکون مفاده عدم جعل الحکم من رأس فیکون شارحا و مبینا للدلیل الظاهر فی ارادهٔ المولی مدلوله بالارادهٔ الجدیهٔ بمعنی انه یبین انه قد ارید بالارادهٔ الاستعمالیهٔ بمصلحهٔ اقتضت ذلک لا الارادهٔ الجدیهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۳۸.

[۹۱۰] (۲)- یعنی: خاص باید قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد.

[۹۱۱] (۳)- یعنی: ممکن است، دلیل ناسخ، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شود.

[۹۱۲] (۴)- و در موردی که« عام» قبل از حضور وقت عمل به خاص، وارد شده، احتمال« مخصصیت» و« منسوخیت» مطرح است.

[۹۱۳] (۱)- برای توضیح بیشتر در این‌باره به صفحه ۵۰۸ رجوع نمائید.

[۹۱۴] (۲)- نسخ به حسب« ظاهر» و مقام اثبات« رفع» و برداشتن یک حکم ثابت است یعنی: تاکنون دلیل، مقتضی بقاء آن حکم بوده- چنانچه دلیل ناسخ نبود به همان حکم عمل می‌نمودیم- اما دلیل ناسخ، وارد شد، دوام و استمرار آن را از بین برد پس معلوم می‌شود یک امر ثابت و متحققی بوده لکن آن را رفع می‌نمائیم امّا باطن مسئله، به آن کیفیت نیست بلکه حقیقتش این است که: نسخ،« دفع» حکم است و اصلا آن حکم اوّل، ثابت نبوده و انسان خیال می‌کرده، ثابت است، آن حکم، تابع مصلحتی نبوده، تا دوام و استمرار داشته باشد و فقط ظاهر کلام، دال بر استمرار بوده به عبارت دیگر: مصلحت و حکمت اقتضا می‌نمود، اظهار، دوام و استمرار حکم را- یعنی: مقتضای حکمت، این بوده که حکم در دلیل اول به صورت« دوام» و استمرار اظهار شود- درصورتی‌که دلیل ناسخ، بعد از حضور وقت عمل، وارد شود- و یا اینکه اگر دلیل ناسخ، قبل از حضور وقت عمل، وارد شده، مصلحت اقتضا می‌نمود که« اصل» حکم، ابراز و انشا شود بدون اینکه حتی یک مرتبه خارجا طبق آن حکم، عمل شود.

سؤال: چگونه حکمت، مقتضی چنان امری بوده؟

جواب: پیامبران که مبین شریعت هستند گاهی یا چه‌بسا به این نحو به آن‌ها وحی یا الهام می‌شده که: فقط یک حکم و قانونی را اظهار نمایند یا استمرار آن را ابراز نمایند البته ممکن است خود آن پیامبر می‌دانسته که حکم مذکور، نسخ می‌شود و امکان دارد او هم نمی‌دانسته که آن حکم، نسخ خواهد شد- لعدم احاطته بتمام ما جری فی علمه تبارک و تعالی- و« لعل» داستان حضرت ابراهیم و اسماعیل علیهما السّلام از قسم اخیر بوده و او نمی‌دانسته که عاقبت قضیه به چه صورتی ختم می‌شود و ما در قسمت شرح کتاب، تفصیلا بیان کردیم که ندانستن او بیشتر مقام تسلیم او را اثبات می‌کند.

[۹۱۵] (۱)- مثال مذکور، یکی از مصادیق ظاهر نسخ است

[۹۱۶] (۲)- البته در زمان گذشته، مأمور به بوده.

[۹۱۷] (۳)- که گفتیم: فرد ظاهر و آشکاری در باب نسخ است.

[۹۱۸] (۱)- اشار باداهٔ الترجی الی المناقشات فی کونه من النسخ مثل ما قیل: ان المراد من الذبح مقدماته بقرینهٔ قوله تعالی:« قد صدقت الرؤیا». ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۴۳.

[۹۱۹] (۲)- و بدانیم او از نظر مقام تسلیم در مرتبه رفیعی قرار دارد.

[۹۲۰] (۱)- عبارت مذکور، دلیل بر عدم جواز نسخ است که ما ابتدای بحث، آن را بیان و رد نمودیم.

[۹۲۱] (۲)- علهٔ لعدم لزوم البداء المحال فی حقه تبارک و تعالی ثم ان التردید فی قوله لان الفعل او دوامه اشارهٔ الی النسخ قبل العمل و بعده ففی النسخ قبل العمل لم یکن الفعل متعلقا لارادته و لم یکن الامر به من جهۀ اشتماله علی المصلحهٔ و انما کان فی نفس الامر به حکمهٔ و مصلحهٔ و فی النسخ بعد الفعل لم یکن دوام الفعل متعلقا لارادته و انما کان اظهار دوامه لحکمهٔ و مصلحهٔ ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۴۰- ۳۳۹.

[۹۲۲] (۳)- مثلا مشیت الهی بر این تعلق گرفته که حضرت ابراهیم را به مردم معرفی کند که او از نظر اطاعت و تسلیم، نسبت به امر خداوند تا آن درجه تکامل پیدا می‌کند، اگر مسأله امر به ذبح اسماعیل نبود ما از چه طریقی نسبت به مقام تسلیم او آگاه می‌شدیم لذا همین مطلب شاید مهم‌ترین مصلحتی است که اقتضا می‌نماید یک امر صوری و ظاهری با جهل ابراهیم تحقق پیدا کند و بعد هم حکم واقعی آن، عبارت از عدم مذبوحیت باشد.

[۹۲۳] (۴)- زیرا بعدا نهی، وارد و مانع ذبح اسماعیل علیه السّلام شد.

[۹۲۴] (۱)- که گفتیم: حقیقت نسخ« دفع» است- نه رفع- گرچه به حسب ظاهر، حکم ثابتی را برمی‌دارد.

[۹۲۵] (۱)- به حسب ظاهر، کلمه« اوّلا» قید« یظهر» و« ثانیا» قید« یبدی» می‌باشد اما در این صورت، معنای عبارت، صحیح نیست بلکه کلمه« اوّلا» مربوط به« عدم اظهار» می‌باشد یعنی: آنچه را که اول، نبی یا وصی، مأمور بود، اظهار نکند، اکنون خداوند متعال اظهار می‌نماید.

[۹۲۶] (۲)- کلمه« ثانیا» قید« یبدی» و« یظهر» می‌باشد- ای یظهر اللّه ثانیا و یبدی ما خفی- پس کلمه« ثانیا» در مقابل چیزی است که اوّلا اظهار نشده.

[۹۲۷] (۳)- در فقه هم گاهی آن کلمه استعمال می‌شود مثلا فردی مشغول خواندن نماز شد اما در اثناء صلات برایش مشخص شد که لباسش متنجس است در این صورت، جمله« بدا له» را استعمال می‌نمایند.

[۹۲۸] (۱)-i« وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ\ ...»E- سوره انبیا، آیه ۸۷.

[۹۲۹] (۲)- مثال دیگر: طبق بعضی از روایات، حضرت عیسی علیه السّلام نسبت به موت زنی در زمان خاصی اخبار نمود اما بعد از فرا رسیدن زمان موعود، آن فرد در حال حیات بود زیرا با دادن صدقه مرگ را از خود دفع نموده بود- مضمون روایتی است که در امالی شیخ صدوق، در مجلس هفتاد و پنج، نقل شده.

[۹۳۰] (۳)-(اما اصل وقوع البداء) فلروایات متواترات- مثل قوله علیه السّلام: ما عبد اللّه بشیء مثل البداء« او» ما بعث اللّه نبیا قط حتی یقرّ له بالبداء« او» ما بعث اللّه نبیا قط الا بتحریم الخمر و ان یقرّ للّه بالبداء« او» لو علم الناس ما فی القول فی البداء من الاجر ما فتروا عن الکلام فیه« او» ان لله علمین علم مکنون مخزون لا یعلمه الا هو، من ذلک یکون البداء و علم علمه ملائکته و رسله و انبیائه فنحن نعلمه.

ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۳۴۰ و« وافی»: ۱/ ۱۱۲- ۱۱۴ باب بدا.

[۹۳۱] (۴)- در تکوینیات.

[۹۳۲] (۵)- در شرعیات.

[۹۳۳] (۶)- یا اخبار حضرت عیسی علیه السّلام به موت آن فرد در زمان مشخص.

[۹۳۴] (۱)- قیل فی المحو و الاثبات اقوال:

« احدها»: ان ذلک فی الاحکام من الناسخ و المنسوخ.

« الثانی»: انه یمحو من کتاب الحفظة المباحات و ما لاجزاء فیه و یثبت ما فیه الجزاء من الطاعات و المعاصی.

« الثالث»: انه یمحو ما یشاء من ذنوب المؤمنین فضلا فیسقط عقابها و یثبت ذنوب من یرید عقابه عدلا.

الرابع: انه عام فی کل شیء فیمحو من الرزق و یزید فیه و من الاجل و یمحو السعادة و الشقاوة و یثبتهما.

الخامس: انه فی مثل تقتیر الارزاق و المحن و المصائب یثبته فی ام الکتاب ثم یزیله بالدعاء و الصدقة و فیه حث علی الانقطاع الیه سبحانه.

السادس: انه یمحو بالتوبة جمیع الذنوب و یثبت بدل الذنوب حسنات یبینه قوله الا من تاب و آمن و عمل عملا صالحا فاولئک یبدل اللّه سیئاتهم حسنات ... ر. ک: تفسیر مجمع البیان ذیل آیه ۳۹ سوره رعد.

[۹۳۵] (۱)- درجات انبیا با یکدیگر متفاوت است.

[۹۳۶] (۲)- مع ذلک گاهی در شرعیّات، حکمی به پیامبری به صورت وحی، ابلاغ می‌شود که در دوام و استمرار، ظهور دارد درحالی‌که به حسب واقع، محدود است و خطاب دیگری- یعنی: دلیل ناسخ- غایت آن را بیان می‌کند- درصورتی‌که نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد.

با توجه به اینکه گفتیم نسخ، قبل از حضور وقت عمل هم ممکن است، صورت دیگری هم برای نسخ هست که: گاهی حکمی به

پیامبری وحی می‌شود که در« جدّ» ظهور دارد یعنی: مطلوب خداوند است- مع أنّه لا یکون واقعا بجدّ بل لمجرد الاختبار و الابتلاء ...

در باب تکوینیات که« حکمی» مطرح نیست گاهی نبی یا وصیّی از طریق وحی یا الهام مأموریت پیدا می‌کند، مسأله‌ای مانند وقوع عذاب- یا چیز دیگری را- اخبار نماید درحالی‌که آن امر، تحقق پیدا نمی‌کند.

لازم به تذکر است که آن اظهار- در شرعیّات- یا اخبار- در تکوینیات- واجد مصلحت و حکمتی بوده.

[۹۳۷] (۱)- آیا آنچه را انسان می‌داند مصلحت اقتضا می‌کند که بیان نماید؟

خیر! بعضی از مطالب و مسائل را انسان می‌داند لکن هیچ‌گونه مصلحتی اقتضا نمی‌کند که آن را ابراز و اظهار نماید.

[۹۳۸] (۱)-« بدا لی»

[۹۳۹] (۲)- ظهور و خفا به ما مربوط است و اظهار و اخفا به خداوند متعال.

[۹۴۰] (۱)- قبلا بیان کردیم که لزومی ندارد، نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد بلکه قبل از حضور وقت عمل هم« نسخ» متصوّر است.

[۹۴۱] (۲)- از زمانی که دلیل ناسخ، وارد شده.

[۹۴۲] (۱)- ای من غیر الالفاظ التی یطلق علیها المطلق کالمفرد المعرف بلام الاستغراق او لام العهد باقسامه او النکرة بالمعنی الاول الذی ستعرفه مثل: قوله:« و جاء رجل من اقصی المدینة» و سیأتی تفصیل معنییها جمیعا. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۳۴۵.

[۹۴۳] (۲)-« مطلق»، صفت لفظ است همان‌طور که عام و خاص هم به لفظ مربوط می‌باشد.

[۹۴۴] (۳)- بدیهی است که مقصود از« جنس» هم جنس اصطلاحی و منطقی- در مقابل نوع و فصل- نمی‌باشد.

[۹۴۵] (۱)- المستشکل هو صاحب الفصول(قال قدّس سرّه) فصل: المطلق ما دل علی معنی شایع فی جنسه شیوعا حکمیا(ثم ساق الکلام) الی ان قال و یخرج بقولنا« شیوعا حکمیا» الفاظ العموم البدلی کمن فی الاستفهام فانه و ان دل علی معنی شایع فی افراد جنسه اعنی جنس العاقل مثلا الا ان شیوعه وضعی لا حکمی و القوم قد اهملوا هذا القید فیرد ذلک علی طردهم(الی ان قال) لکن یخرج عن الحد مثل المفرد المعرف و المنکر حیث یؤخذان باعتبار العموم الشمولی بقرینة حکمة او مقام لعدم دلالتهما علی حصة شایعة بل جمیع الحصص. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۳۴۴.

[۹۴۶] (۲)- ... فتعریف السعدانة بانه نبت لاطّرد له لکونه اعم یشمل غیرها و تعریف الانسان بانه عاقل لا عکس له لکونه اخص لا یشمل المجنون. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۳۴۵.

[۹۴۷] (۱)- ای مبهمة مهملة بلا شرط.

[۹۴۸] (۲)- الفاظی که« مطلق» به آن‌ها گفته می‌شود.

[۹۴۹] (۳)- مانند: انسان، رجل، فرس و حیوان.

[۹۵۰] (۴)-« عرض» طبق اصطلاح مصنّف، آن است که تأصل و ما بحذاء خارجی دارد مانند سواد و بیاض.« عرضی» آن است که ما بحذاء خارجی ندارد بلکه یک امر اعتباری می‌باشد مانند حریّت و ملکیّت.

[۹۵۱] (۱)- مصنف رحمه اللّه اصطلاحی دارند که مخصوص خودشان هست و در بحث« حروف» هم به آن اشاره کردیم که: هر چیزی که به امر ذهنی، مربوط و مقید باشد، کلی عقلی هست و حال آنکه در علم« منطق»، کلّی عقلی را به همان وصف کلّیّت اطلاق می‌کنند و ...

[۹۵۲] (۲)- کأن« ملحوظیت» هم قید ماهیت است یعنی: ملحوظ است به اینکه چیزی همراه آن نباشد.

[۹۵۳] (۳)- در این قسم اصلا لحاظ و ملحوظیت، مطرح نیست.

[۹۵۴] (۱)-« لا بشرط مقسمی» و« قسمی» در این جهت، مشترک می‌باشند که: چیزی با آن‌ها لحاظ نشده اما فرقشان هم این است که: در« لا بشرط مقسمی»، عدم لحاظ شیء دیگر، ملاحظه نشده اما در« لا بشرط قسمی»، عدم لحاظ شیء دیگر مدخلیت و قیدیت دارد.

[۹۵۵] (۲)- بدون اینکه در آن قضیه حملیّه، تجوّزی قائل شویم.

[۹۵۶] (۳)- مفهومی که به قید عموم، مقید باشد بر زید، صادق نیست و با او اتحاد پیدا نمی‌کند. معنای اتحاد، این است که زید در وجود خارجی، همان انسان است نتیجتا اگر« انسان» به قید عموم، مقید است و معنایش مقید به« عموم» است، قید هم که مقید به غیر عموم است- ذاتش، جزئیت و تشخص دارد- در این صورت، سؤال ما این است که: چگونه چیزی که مقید به غیر عموم است با چیزی که مقید به عموم می‌باشد، اتحاد پیدا می‌کند. خلاصه: بین زید جزئی و انسان مقید به قید عموم، اتحاد، تصور نمی‌شود، یکی مقید به خصوص است و دیگری مقید به عموم.

[۹۵۷] (۱)- الف: اگر قیدی- مانند شمول و سریان و لو به نحو عموم بدلی- همراه آن لحاظ می‌شد، عنوان« بشرط شیء» پیدا می‌کرد- ذات اسم جنس، دارای عموم و ارسال است بدون اینکه قید ارسال در موضوع له اخذ شده باشد.

ب: عنوان« عدم لحاظ شیء معه» در معنا و موضوع له اسم جنس، اخذ نشده و اگر عنوان مذکور در اسم جنس، مأخوذ می‌شد، ماهیت،« لا بشرط» بود- به« لا بشرط» مقید می‌شد- و اگر به« لا بشرط» تقید پیدا کند، عنوانش« لا بشرط قسمی» می‌باشد.

تذکر: مصنّف رحمه اللّه در تعریف اسم جنس فرمودند:« لا ریب انها موضوعة لمفاهیمها بما هی مبهمة مهملة ...».

سؤال: چرا ایشان اصرار دارند که موضوع له،« نفس المعنی» بدون هیچ قید و شرطی باشد- حتی به نحو لا بشرط قسمی نباشد.

جواب: اگر قید شمول و سریان در آن دخیل باشد، اشکالش همان است که در شرح کتاب- تحت عنوان« الف»- بیان کردیم و اگر به نحو« لا بشرط قسمی» باشد اشکالش همان بود که تحت عنوان« ب» توضیح دادیم.

[۹۵۸] (۱)- فرق بین اسد و اسامه، این است که اولی، اسم جنس و دومی، علم جنس است.

[۹۵۹] (۱)- اما با کلمه اسد، چنان معامله‌ای نمی‌شود.

[۹۶۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۹۶۱] (۲)- کأن مصنف، نسبت به تعریف مشهور- درباره علم جنس، دو یا سه اشکال کرده‌اند.- نگارنده.

[۹۶۲] (۳)- ملاک حمل شایع صناعی، اتحاد وجودی است، مقید به امر ذهنی نمی‌تواند با وجود خارجی اتحاد پیدا کند مثلا آنچه که خارجا می‌تواند با زید، متحد شود، نفس ماهیت است و چنانچه تقید ذهنی داشته باشد، معقول نیست با زید خارجی اتحاد پیدا کند.

[۹۶۳] (۱)- به نظر مصنف، اسامه طبق معنای مشهور- برای اسم جنس-« کلی عقلی» و مقید به تعین ذهنی می‌باشد. مصنف، اصطلاحی دارند که مخصوص خودشان هست یعنی: هر چیزی که به امر ذهنی، مربوط و مقید باشد اصطلاحا کلی عقلی هست درحالی‌که در« منطق» کلی عقلی را به همان وصف کلیت اطلاق می‌کنند.

[۹۶۴] (۲)- دلیل دوم، مکمل دلیل اول است- نگارنده.

[۹۶۵] (۳)- یعنی: موضوع له، نفس ماهیت مبهمه می‌باشد بدون اینکه قیدی داشته باشد.

[۹۶۶] (۱)- ای بین اقسام المعرف باللام. اما الاشتراک اللفظی، فبان یقال: ان لفظ الرّجل مثلا وضع تارة لتعریف الجنس و اخری للاستغراق و ثالثة للعهد الذهنی و رابعة للعهد الخارجی و خامسة للعهد الذکری.

[۹۶۷] (۲)- بان یدعی ان اللام وضع للعهد الجامع بین الاقسام و ان الخصوصیة تفهم من الخارج من باب تعدد الدال و المدلول . ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۶۹۵.

[۹۶۸] (۳)- بحث دیگر، این است:« لام» که بر تعریف دلالت می‌کند، مقصود از آن، تعریف خارجی است یا تعریف ذهنی؟

[۹۶۹] (۱)- و مرادهم عدم افادتها له فیه بالنسبهٔ الی الفرد فانه لا- تعیّن فیه خارجا، لا بالنسبهٔ الی الجنس المتحقق فی ضمنه فانها مفیدهٔ للتعیین بالنسبهٔ الیه حسب افادته فی تعریف الجنس محضا و الا لم یکن من مصادیق ما وضع للتعریف. مشکینی قدّس سرّه ر. ک: کفایهٔ الاصول محشّی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۸۰.

[۹۷۰] (۲)- و از باب تعدد دال و مدلول می‌باشد.

[۹۷۱] (۳)- شبیه همان تعریفی که در اعلام شخصیه مانند زید، موجود است.

[۹۷۲] (۱)- یعنی: آن معنا در« ذهن» تشخص دارد و از سائر معانی، متمیز و فاقد ابهام و اجمال است به عبارت دیگر: توجه و التفات ذهن به خصوص یک معنا عنوان معرفه ذهنیه است.

[۹۷۳] (۲)- الف: بل و حتی فی العهد الذهنی غایته انها مفیدهٔ للتعریف و التعیین للمخاطب خاصهٔ من جههٔ معهودیهٔ المعنی فی ذهنه لا فی ذهن غیره. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۵۶.

ب: لان العهد الذهنی هو ما یشار به الی فرد ما بقید حضوره فی الذهن و لا تعین لفرد ما، فاللام لا تفید التعیین فی العهد الذهنی. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۶۹۶.

[۹۷۴] (۱)- اشکال دوم در حقیقت، دنباله و مکمل ایراد اول است- نگارنده.

[۹۷۵] (۲)- اگر خصوصیت ذهنیه القا شده، لزومی ندارد بگوئید« زید الرجل» بلکه بگوئید: زید رجل.

[۹۷۶] (۱)- خواه برای جنس، استغراق یا عهد باشد.

[۹۷۷] (۲)- حتی اگر لام برای اشاره وضع شده باشد.

[۹۷۸] (۳)- تا اشکالات سه‌گانه برآن وارد نشود.

[۹۷۹] (۴)- و وجودش به‌هرحال، لازم است.

[۹۸۰] (۱)- لامتناع الحمل معها الا بالتجرید. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۵۲.

[۹۸۱] (۲)- فان الفرض عدم وضع المدخول لذلک و لا قرینهٔ ظاهرا کی یستند العموم الیه ... ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۴۴.

[۹۸۲] (۳)- به جهت اینکه عموم، مرتبه مشخصی است و هیچ‌گونه ابهامی ندارد.

[۹۸۳] (۱)- او عند المتکلم کما فی قولک ای رجل جاءک و قد تقدم التمثیل بذلک منا و ذکرنا ان الفرد المعین کما انه قد یکون مجهولا عند المخاطب فکذلک قد یکون مجهولا عند المتکلم. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۶۳.

[۹۸۴] (۲)- یعنی: رجل، دال بر ماهیت و تنوین دال بر فرد معین است- به نحو تعدد دال و مدلول.

[۹۸۵] (۳)- یعنی: رجل، دال بر طبیعت و تنوین، دال بر وحدت است.

[۹۸۶] (۱)- قد اشرنا آنفا انه من المحتمل أن تکون هذه العبارهٔ الی قوله« لا هو او غیره» ردا علی الفصول لما فیها من ابطال الفرد المردد و اثبات کون النکرهٔ بالمعنی الثانی کلیا لا جزئیا و قدا دعی صاحب الفصول ان النکرهٔ هی الفرد المردد و انها جزئی لا کلی و لم یفصل فیها. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۶۳.

[۹۸۷] (۲)- گاهی ممکن است، مسئله به عکس باشد که توجه شما را در این زمینه به پاورقی صفحه ۵۴۱ جلب می‌نمائیم.

[۹۸۸] (۳)- و آن قید، سبب نمی‌شود کلیت، منتفی شود، آیا اگر انسان را به« ابیض» مقید نموده و گفتیم:

« الانسان الابیض»، کلی و قابل صدق بر تمام انسان‌های ابیض نیست؟

[۹۸۹] (۱)- ای: اسم الجنس.

[۹۹۰] (۲)- ای: اسم النکرة.

[۹۹۱] (۳)- البته معلوم نیست، آن نسبت، صادق و صحیح باشد.

[۹۹۲] (۱)- نکره به‌معنای اول،« مطلق» نیست بلکه آن، فرد معین واقعی است که نزد مخاطب، مجهول است.

[۹۹۳] (۲)- قبلا گفتیم به نحو« لا بشرط مقسمی» است.

[۹۹۴] (۱)- ای: المعنی المشهور و هو المقید بالشمول، و غرضه من هذه العبارة تزییف ما نسب الی المشهور و حاصله: ان الاطلاق بمعنی الشیوع غیر قابل للتقیید الموجب للضیق لان السعة و الضیق متنافیان و متقابلان و من الواضح عدم قابلیة احد المتقابلین لقبول الآخر و لا ریب فی صحة تقیید المطلق عند هم فلا بدّ ان یراد بالمطلق معنی یقبل التقیید فلا مجال لصحة المطلق الذی نسب الی المشهور من انه الماهیة المقیدة بالشیوع.

[۹۹۵] (۲)- ای: المعنیین المزبورین لاسم الجنس و النکرة ...

[۹۹۶] (۳)- تعلیل لقوله:« قابل» و تقریبه: ان الماهیة المهملة قابلة للتقیید، فاذا قال:« جئنی برجل عالم» مثلا، ف« رجل» قد استعمل فی نفس الطبیعة، و قیده و هو العالمیة قد ارید بدال آخر فتقییده لا یوجب انثلامه اصلا.] ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۷۱۱- ۷۱۰

[۹۹۷] (۱)- چون لازمه تقیید، این است که قید شمول و سریان القا شود و الا نمی‌توان بین مطلق و مقید جمع نمود.

[۹۹۸] (۲)- یا« اعتق الرقبة».

[۹۹۹] (۱)- بنا بر آنچه که ما درباره اسم جنس و نکره بیان کردیم، تقیید، مستلزم مجازیت در مطلق نیست چون رقبه را در رقبه مؤمنه استعمال نمی‌کنیم بلکه رقبه، دال بر ماهیت مبهمه است و قیدش را از قرینه دیگری مانند« لا ـ تعتق الرقبة الکافرة» استفاده می‌کنیم.

[۱۰۰۰] (۲)- کأن ارید من لفظ رقبة فی قولنا« اعتق رقبة مؤمنة» الرقبة ذات الایمان و جعل القید قرینة علی المراد. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۴۶.

[۱۰۰۱] (۱)- من الخصوصیة المعینة او التقید بفرد ما او بجمیع الافراد.

[۱۰۰۲] (۲)- ای: فی مقام اثبات الحکم لطبیعة الموضوع فی الجملة و ان لم یکن المتکلم عالما بکیفیة تحققه له و لا بکیفیة تحقق نفس الموضوع کما فی قول القائل الغیر الطبیب لا بد لهذا المرض من شرب دواء]. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۴۶.

[۱۰۰۳] (۳)- اسم جنس به‌عنوان یک مثال است لکن باید توجه داشت که نکره هم مانند آن هست.

[۱۰۰۴] (۴)- قرینه حالیه و مقالیه را نمی‌توان تحت ضابطه خاصّی درآورد زیرا به حسب اختلاف خصوصیات کلام و مقام، متغیر است. اما مقدمات حکمت دارای ضابطه است-« نگارنده».

[۱۰۰۵] (۱)- منتها نه مراد جدی بلکه مراد ضابطه‌ای، قانونی و استعمالی که به زودی درباره‌اش بحث می‌کنیم.

[۱۰۰۶] (۲)- ای: فی مقام اثبات الحکم للطبیعة فی الجملة مع کونه عالما بالکیفیتین الا انه لم یبینهما لاجل مصلحة کما فی قول الطبیب اسقوه« السقمونیا» مع العلم بکیفیة شربه و لکن لم یبینها لاجل مصلحة و بالجملة فیما لم یکن فی مقام البیان کمقام التشریع فقط او کان فی مقام بیان حکم آخر کما فی قوله i« فَکُلُوا مِمَّا أَمْسَکْنَ\»E الوارد فی مقام بیان عدم کون ما اصطاده الکلب المعلم حراما لا ـ یمکن التمسک بالاطلاق فی رفع جزء او قید شک فی دخله فی المطلوب کما لا یمکن التمسک باطلاق الامر بالاکل فی الآیة علی طهارة مواضع عضّ الکلب فان کونه فی مقام التشریع قرینة علی انه لیس بصدد تمام مراده و کذلک اذا کان فی مقام بیان حکم آخر فلا یکون هناک دلیل علی کونه فی مقام البیان من الجهة التی یراد اثباتها بالاطلاق کطهارة مواضع العضّ من اطلاق الامر

بالاکل فی الآیهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۴۶.

[۱۰۰۷] (۱)- کتیقن العادل من قوله:« اکرم عالما» او تیقن الماء الطاهر من قوله:« جئنی بماء» ... ر. ک:
عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۶۹.

[۱۰۰۸] (۲)- که به آن« قدر متیقن به حسب غلبه وجود» هم می گویند. نگارنده.

[۱۰۰۹] (۱)- اطلاقی نیست تا به آن تمسک نمود- نگارنده.

[۱۰۱۰] (۲)- اگر مقصود متکلم، اطلاق نبوده او نسبت به غرض خود اخلال نموده زیرا درعین‌حال که درصدد بیان بوده، تنبیهی به غرض خود ننموده- نتیجتا می گوئیم مقصود او شیاع و سریان بوده است.

[۱۰۱۱] (۱)- مقدمه دوم، این بود که مولا قرینه‌ای برخلاف اطلاق بیان نکرده باشد.

[۱۰۱۲] (۱)- مانند« کان» تامه و ناقصه است که: گاهی مولا درصدد است« تمام المراد» را بیان کند، این بر قدر متیقن در مقام تخاطب، منطبق می‌شود و گاهی به صورت« کان» ناقصه درصدد است بگوید:
« القدر المتیقن تمام مرادی» در این صورت، صرف قدر متیقن کفایت نمی کند زیرا او نفرموده« القدر المتیقن تمام مرادی» و این مطلب از کلام مولا استفاده نمی‌شود.
خلاصه: اینکه می گوئیم اگر قدر متیقن در مقام تخاطب باشد، مانع انعقاد اطلاق می‌شود، در صورتی است که به صورت« کان» تامه باشد نه نحو« کان» ناقصه.

[۱۰۱۳] (۲)- اشارهٔ الی انه لو کان بصدد بیان انه تمامه ما اخل ببیانه بعد عدم نصب قرینهٔ علی ارادهٔ تمام الافراد فانه بملاحظته یفهم ان المتیقن تمام المراد و الا کان علیه نصب القرینهٔ علی ارادهٔ تمامها و الا قد اخل بغرضه. نعم لا یفهم ذلک اذا لم یکن الا بصدد بیان ان المتیقن مراد و لم یکن بصدد بیان ان غیره مراد او لیس بمراد قبالا للاجمال او الاهمال المطلقین فافهم فانه لا یخلوا عن دقهٔ.» منه قدّس سرّه» ر. ک:
حقائق الاصول ۱/ ۵۵۷.

[۱۰۱۴] (۱)- و آن مقداری که مولا می‌خواهد در خارج اجرا و عملی شود.

[۱۰۱۵] (۱)- به عبارت دیگر: قرینه‌ای بر اهمال و اجمال نیست.

[۱۰۱۶] (۲)- نتیجتا تمسک آن‌ها به اطلاقات، مستند به اصل عقلائی مذکور نیست تا شاهدی بر صحت آن« اصل» باشد.

[۱۰۱۷] (۱)- انصراف به بعضی از مصادیق یا انصراف به بعضی از اصناف معنا.

[۱۰۱۸] (۱)- مثلا القدر المتیقن من ادلهٔ التقلید کآیهٔ الانذار و السؤال و روایهٔ الاحتجاج و التوقیع هو البالغ الطاهر المولد و ان لم یکن اللفظ ظاهرا فیه فقط. ر. ک: الوصول الی کفایهٔ الاصول ۳/ ۲۵۲.

[۱۰۱۹] (۲)- کأنّ مانند قدر متیقن در مقام تخاطب.

[۱۰۲۰] (۳)- ... مثل رجل در(ذو رأس واحد) که گویا اصلا شامل(ذو رأسین) نمی‌شود و این نحو از انصراف، مانع است از حمل لفظ رجل مثلا در(جئنی برجل) بر اطلاق که شامل ذو رأسین هم بشود» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۷۲.

[۱۰۲۱] (۴)- در آن فرد یا همان صنفی که لفظ به آن منصرف شده، ظهور پیدا می کند.

[۱۰۲۲] (۱)- که قرینه بارزی است زیرا لفظ مستقیما در معنای انصرافی، ظهور پیدا کرده.

[۱۰۲۳] (۲)- ... کما اذا فرض ان« الصعید» وضع لمطلق وجه الارض ثم استعمل کثیرا فی خصوص التراب الخالص بحیث صار مشترکا بینهما، فاذا قال المولی:« تیمم بالصعید» لا یحمل علی المطلق الا بالقرینهٔ لکن فیه انه یحمل علی المنصرف الیه لان ... ر. ک:

منتهی الدرایة ۳/ ۷۳۱.

[۱۰۲۴] (۳)- عنوان« ظهور» اعم از حقیقت است وقتی می‌گوئید« رأیت اسدا یرمی» کلمه اسد در رجل شجاع ظهور دارد درحالی‌که رجل شجاع، معنای حقیقی اسد نیست.

[۱۰۲۵] (۴)-« مانند(دابّه) که حقیقت است در فرس و معنای لغوی آن مطلق(ما یدب فی الارض) است».

ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۷۲.

[۱۰۲۶] (۱)- هل هی اشارة الی المرتبتین الاخیرتین او الی جمیع الاربع؟ الظاهر هو الثانی بقرینة تأتی الاشارة الیها. مشکینی رحمه اللّه. ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۸۸.

[۱۰۲۷] (۱)- الظاهر ان مراده من مزیة الانس الجامع بین المرتبتین الاولیین، غایة الامر انه لم یذکر فی مقام التشبیه الا ما شابه الاخیرة منهما لما تقدم من ان مرتبة الانصراف الموجب للتعیین مشابهة للمجاز المشهور و التی قبلها مشابهة للمجاز الراجح و هذه هی القرینة علی کون قوله:« یکون ذلک» اشارة الی جمیع المراتب کما ان المراد من التعیین و الاختصاص: هو الجامع بین مرتبتی الاشتراک و النقل و ان لم یذکر الا ما شابه الاخیر و هو المنقول بالغلبة. و السر فی التشبیه به لا بمطلق المنقول معلوم لان الوضع فی غیر المنقول بها لیس بکثرة الاستعمال فالمتعین التشبیه به بالخصوص .... مشکینی رحمه اللّه ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مشکینی ۱/ ۳۸۹.

[۱۰۲۸] (۱)- و مراد جدی او، رقبه مؤمنه بوده نه اینکه رقبه را در رقبه مؤمنه استعمال کرده باشد.

[۱۰۲۹] (۱)- ... اقول: ان مجرد دعوی امکان ذلک ای کثرة الاستعمال بحد یحصل بسببه مزیة انس الی آخره مما لا یشفی العلیل و لا یروی الغلیل اذ لا وجه لاستعمال اللفظ فی معناه الموضوع له و صیرورته بذلک حقیقة فی امر آخر لم یستعمل فیه اللفظ اصلا(و لعله) الیه اشار اخیرا بقوله فافهم. ر. ک:

عنایة الاصول ۲/ ۳۸۲.

[۱۰۳۰] (۲)- که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم- ر. ک: صفحه: ۵۵۶.

[۱۰۳۱] (۱)- کما اذا ورد:« لا بأس بالصلاة فی عذرة غیر المأکول ناسیا» فان نفی مانعیتها من حیث النجاسة ملازم عقلا لنفیها من حیث الجزئیة لغیر المأکول فاذا فرض کون المولی فی مقام البیان من الجهة الاولی یحمل علی الاطلاق من الجهة الثانیة ایضا للملازمة العقلیة.

[۱۰۳۲] (۲)- مثل قوله:« اذا سافرت فقصر» بناء علی شمول التقصیر للافطار فاذا فرض کونه فی مقام البیان من جهة الصلاة، یحمل علی الاطلاق من جهة الافطار ایضا للملازمة الشرعیة المستفادة من قوله علیه السّلام:

« اذا قصرت افطرت»](مشکینی رحمه اللّه) ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۹۰.

[۱۰۳۳] (۳)- مثل ما ورد فی طهارة سؤر الهرة مع ان الغالب عدم خلو موضع السؤر عن النجاسة فان اطلاق ما دل علی طهارة سؤر الهرة و ان کان ناظرا الی حکم الهرة من حیث ذاتها کما یظهر من النصوص الا ان النجاسة العرضیة الحاصلة بملاقاة المیتة لما کانت مقارنة لموضع السؤر غالبا کان اطلاق دلیل الطهارة مقتضیا لطهارة السؤر مطلقا و لو کان موضع السؤر قبل الملاقاة ملاقیا للنجاسة و الا لوجب التنبیه علی نجاسته ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۷۳۸.

[۱۰۳۴] (۱)- متنافیین در محل بحث، مانند متخالفین در عام و خاص هست یعنی« ظاهرا» بین آن‌ها منافات است نه واقعا چون یکی مطلق و دیگری مقید است.

[۱۰۳۵] (۲)- تذکّر: بحث ما در صورتی است که قضیه وصفیه، فاقد مفهوم باشد زیرا اگر بگوئیم قضیّه وصفیّه، دارای مفهوم هست در این فرض« مفهوم»« اعتق رقبة مؤمنة»،« لا تعتق الرقبة الکافرة» می‌باشد و نتیجتا« لا تعتق ...» مقید« اعتق رقبة» می‌شود.

[۱۰۳۶] (۱)- که در این صورت، مطلق بر مقید حمل نشده بلکه مقیّد بر استحباب، حمل شده.

[۱۰۳۷] (۲)- تقیید، موجب تصرف در معنای لفظ نیست.

[۱۰۳۸] (۱)- تذکر: تقیید، دال بر این نیست که مولاـ در مقام بیان نبوده زیرا مقصود از بیان، مراد جدّی نیست بلکه منظور، مراد استعمالی و ضابطه‌ای است که در تأسیس اصل توضیح دادیم.

[۱۰۳۹] (۲)- و آیا اصالت العموم با وجود مخصص- و لا تکرم زیدا العالم- به قوت خود، باقی هست؟ خیر!

[۱۰۴۰] (۱)-« صل» در غیر معنای حقیقی استعمال نشده.

[۱۰۴۱] (۲)- مانند صلاهٔ اللیل نیست که مستحب« فعلی» هست و هیچ شائبه‌ای از وجوب در آن تحقق ندارد.

[۱۰۴۲] (۳)- در مواردی که وجوب، ثابت است اگر استحبابی هم مطرح باشد، می‌گوئیم آن استحباب به افضل افراد واجب ارشاد می‌نماید به عبارت دیگر: اگر ملاک وجوب با ملاک استحباب جمع شد، حکم فعلی، تابع وجوب است.

[۱۰۴۳] (۱)- لذا می‌گوئیم: یکی از طرق جمع بین مطلق و مقید، این است:« حمل المطلق علی کونه مسوقا فی مقام الاهمال فیکون المقید بیانا له».

[۱۰۴۴] (۱)- و حاصله: ان التعارض انما هو بین الظهور الاطلاقی للرقبهٔ- مثلا- و بین الظهور الاطلاقی للامر فی طرف المقید لان ظاهر اطلاقه کون متعلقه واجبا تعیینیا غایهٔ الامر ان مقدمات الحکمهٔ قاضیهٔ فی الاول بالعموم البدلی و فی الثانی بخصوص فرد معین و الا فلیست صیغهٔ الامر حقیقهٔ الا فی الجامع بین الوجوبین و لکن الغالب کون الاطلاق الثانی اقوی من الاول فیقدم علیه و لذا لو کان الاول اظهر او تساویا بحسب خصوصیات المقامات لکان مقدما علی الثانی فیحمل الامر بالمقید علی الوجوب التخییری مع استفادهٔ الافضلیهٔ من القید او بدونها فی الاول و یتساقطان و یرجع الی الاصل العملی- علی التحقیق- فی الثانی.« مشکینی رحمه اللّه» ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۹۳.

[۱۰۴۵] (۲)- در مواردی که آن دو از نظر نفی و اثبات، متوافق هستند.

[۱۰۴۶] (۳)- نه اینکه عتق رقبه مؤمنه، افضل افراد واجب است.

[۱۰۴۷] (۱)- آنچه را در توجیه کلام مشهور بیان کردیم در مورد دو حکم وجوبی و لزومی بود نه استحبابی.

[۱۰۴۸] (۲)- که در توجیه کلام مشهور بیان کردیم.

[۱۰۴۹] (۳)-« مطلق» بر اصل استحباب و« مقید» بر تأکدش دلالت دارد.

[۱۰۵۰] (۱)- ... و قد یقال ان تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبیهٔ فی الواجبات ایضا کثیرهٔ فلا یتم هذا الوجه و الیه اشار بقوله:« فتأمل» ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۹۴.

[۱۰۵۱] (۲)- مانند: عن هشام بن سالم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: من بلغه عن النبی صلّی اللّه علیه و آله شیء من الثواب فعمله کان اجر ذلک له و ان کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لم یقله. ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۱/ باب ۱۸- از ابواب مقدمات عبادت ح ۳- ص ۶۰.

[۱۰۵۲] (۳)- لازم به تذکر است که اخبار« من بلغ» به هیچ وجه نمی‌تواند اثبات وجوب نماید.

[۱۰۵۳] (۱)- پاسخ سؤال مذکور را مشروحا در جلد چهارم ایضاح الکفایهٔ- صفحه ۵۳۲- بیان کردیم.

[۱۰۵۴] (۲)- و لا یخفی انه لو کان حمل المطلق علی المقید جمعا عرفیا کان قضیته عدم الاستحباب الا للمقید و ح ان کان بلوغ الثواب صادقا علی المطلق کان استحبابه تسامحیّا و الا فلا استحباب له وحده کما لا وجه بناء علی هذا الحمل و صدق البلوغ لتأکد] الاستحباب فی المقید فافهم.« منه قدس سره» ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۶۵.

[۱۰۵۵] (۱)- نعم لا یتفاوت بین المثبتین و المنفیین غیر ان المشهور فی الاول کان هو الحمل و التقیید و فی الثانی العمل بهما جمعیا و کان ظاهر قول المصنف فیما تقدم و ان کانا متوافقین فالمشهور فیهما الحمل و التقیید ... الخ ان فی کلا القسمین یکون المشهور ذلک و هو خلاف الواقع اللهم الا اذا کان مراده من المتوافقین کما اشیر قبلا هو خصوص المثبتین ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۹۴.

[۱۰۵۶] (۲)- به حمل مطلق بر مقید.

[۱۰۵۷] (۳)- مانند:« ان افطرت فاعتق رقبهٔ» و« ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ مؤمنهٔ».

[۱۰۵۸] (۱)- خواه مثبتین باشند یا منفیین.

[۱۰۵۹] (۲)- البته در« مختلفین» مانند:« البیع حلال» و« لا یحل البیع الربوی» هم جاری هست- نگارنده.

[۱۰۶۰] (۳)- مثل کون القید لدفع توهم انتفاء الحکم عن مورد القید کما لو قال مثلا البیع سبب للنقل و البیع من الکافر سبب للنقل فانه لیس احترازیا و لا غالبیا بل لدفع توهم انتفاء السببیهٔ عن بیع الکافر. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۹۶.

[۱۰۶۱] (۱)- ... اما اقتضاء خصوص المقام فکصیغهٔ الامر فان اطلاق الصیغهٔ فی مقام الایجاب یقتضی ان یکون مراد الموجب فردا معینا و هو الوجوب العینی التعیینی و اما اقتضاء الآثار و الاحکام فکلفظ« الرقبهٔ» الدال علی موضوع حکم تکلیفی فی مثل« اعتق رقبهٔ» و کلفظ« البیع» الدال علی موضوع حکم وضعی فی مثل i« أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ\»E ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۷۶۰.

[۱۰۶۲] (۲)- و باید گفت: فقط بیع عربی، دارای سببیت است اما بیع مطلق فاقد وصف عربیّت برای تملیک و تملک سببیت ندارد.

[۱۰۶۳] (۳)- زیرا متعارف، چنین است که مطلق را ذکر می‌نمایند امّا مراد جدی، همان مقید است- بخلاف العکس بالغاء القید و حمله علی انه غالبی او علی وجه آخر.

[۱۰۶۴] (۴)- مثال: اگر مولا بگوید« اعتق رقبهٔ» و مقدّمات حکمت، کامل و تمام باشد، نتیجه اطلاق، عموم بدلی هست یعنی: عتق یک رقبه« علی سبیل البدلیهٔ» واجب است- نه اینکه معنای آن خطاب« عتق کل رقبهٔ» باشد- به عبارت دیگر، عتق« واحد من الرقبهٔ» واجب است و آن واحد، دارای اطلاق می‌باشد و بر تمام افراد رقبه، عنوان مذکور، صادق است که از آن به عموم بدلی تعبیر می‌نمائیم یعنی:

عتق یک رقبه، عوض سائر افراد و عتق هریک به جای دیگری کفایت می‌نماید.

[۱۰۶۵] (۱)- مثلا در صورتی تجهیز میت مسلمان بر شما واجب است که دیگران برآن اقدام ننمایند اما چنانچه سائرین اقدام کردند بر من و شما لزومی ندارد، اقدام نمائیم.

[۱۰۶۶] (۱)- مثلا نمی‌توان گفت« هذا الشیء واجب» بلکه باید گفت:« هذا الشیء واجب اذا کان ذو المقدمهٔ واجبهٔ» پس اگر مولا فرموده باشد، فلان شیء، واجب است و در مقام بیان هم بوده و قیدی برای آن ذکر نکرده از اطلاق وجوب، استفاده نفسیت نموده و می‌گوئیم: آن وجوب، نفسی هست نه غیری زیرا اگر قیدی لازم بود، می‌بایست مولا- آن را بیان نماید و چون بیان نکرده، در می‌یابیم که قیدی مطرح نیست و آن واجب، نفسی هست نه غیری.

[۱۰۶۷] (۲)- غرضه: انه لیس قضیهٔ مقدمات الحکمهٔ الحمل علی الشیاع فی جمیع الموارد بل هی مختلفهٔ باختلاف المقامات اذ لا معنی لحمل الطلب علی الجامع بین انواع الوجوب لتضادها. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۷۶۱.

[۱۰۶۸] (۱)- یعنی: هر معامله‌ای که خارجا تحقق پیدا کند و عنوان بیع داشته باشد، خداوند متعال آن را امضا نموده و مؤثر در ملکیت قرار داده.

[۱۰۶۹] (۲)- الذی هو مقام الامتنان اذ لا امتنان اصلا بالفرد الغیر المعین عند المخاطب المعین بحسب الواقع مضافا الی لزوم الاغراء بالجهل علی ما هو المفروض من کونه بصدد البیان. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۵۹۱.

[۱۰۷۰] (۱)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۶۰.

[۱۰۷۱] (۱)- هذا تعریض بما فی التقریرات من عده من المجمل و استشهد علیه بما تقدم من الحکم بسرایهٔ اجمال الخاص الی العام و لا یخفی انه لیس من الاجمال فی الکلام بل فی المراد الا ان یکون اصطلاح علیه کما قد یظهر منه فانه قسم المجمل علی قسمین الاول ما لم تتضح دلالته و الآخر ما له ظاهر غیر مراد للمتکلم و مثل له بالعام الذی علم اجمالا تخصیصه و المطلق الذی علم اجمالا تقییده. ر. ک:

حقائق الاصول ۱/ ۵۶۸.

[۱۰۷۲] (۲)- نحو جاء ربک.

[۱۰۷۳] (۳)- یعنی: آن لفظ از معنای خاصی حکایت می‌نماید.

[۱۰۷۴] (۱)- منها ما یکون مجملا باعتبار الوقوع فی ترکیب خاص لاجل خصوصیهٔ خارجیهٔ بحیث لو کان فی غیره لم یکن مجملا کقول عقیل بن ابی طالب امرنی معاویهٔ بلعن علی علیه السّلام« الا فالعنوه» و قال بعض اصحابنا حین سئل عن الخلیفهٔ بعد النبی صلّی اللّه علیه و آله قال: من بنته فی بیته و منها ما یکون مجملا باعتبار نفس الترکیب کقوله تعالی\:i إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاحِ E[حیث إنّه قیل: یحتمل ان یکون المراد بالمعطوف الزوج فیکون العفو عما فی ذمهٔ الزوجهٔ اذا قبضت المهر و ان یکون ولی الزوجهٔ فیکون المعفو عنه الزوج بإبراء ذمته عن المهر. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۷۷۲.] کما انه قد یکون الاجمال فی القول المفرد الحاصل بسبب الاعلال کمختار المشترک بین صیغهٔ الفاعل و المفعول او بسبب عدم العلم بالوضع کما فی لفظ الصعید ... ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۶۰.

[۱۰۷۵] (۲)- متشابهات قرآن از نظر بحث فعلی، جزء مجملات است.

[۱۰۷۶] (۱)- و وجه الاجمال إما لان الید تستعمل فی الانامل و الاصابع و نفس الکف و ما ینتهی الی المرفق و ما ینتهی الی المنکب و لیس فی الآیهٔ الشریفهٔ قرینهٔ علی تعیین المراد. و إما لان تعلیق القطع بالید مجمل اذ لا ظهور له فی محل القطع نظیر قولک: قطعت الحبل حیث یتردد محل القطع بین کل جزء من أجزائه، ... ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۶۸.

[۱۰۷۷] (۲)- وجه الاجمال فی آیات التحلیل و التحریم امتناع تعلقهما بالاعیان فلا بدّ من التقدیر و الصالح للتقدیر متعدد و لیس بعضه معینا اذ لا قرینهٔ و یمکن دفعه بان الاطلاق یقتضی تقدیر کل ما هو صالح للتقدیر من افعال المکلف المتعلقهٔ بتلک الاعیان و لو بتقدیر الجامع بینها الا ان یکون جههٔ ظاهرهٔ ینصرف الیها الکلام کما فی الآیتین الشریفتین و لذا لم یتوهم احد من الصحابهٔ اجمال آیهٔ تحریم الامهات من جههٔ احتمال کل من اللمس و النظر و الکلام و التعظیم و غیر ذلک. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۶۹.

[۱۰۷۸] (۱)- و لعل البرهان علی ذلک ای علی الظهور هو ذلک الوجدان فانه اذا تبادر معنی من سماع اللفظ الی اذهان اهل تلک اللغهٔ یکون دلیلا علی ظهوره فیه. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۶۱.

[۱۰۷۹] (۲)- و وجه الاجمال انه- بناء علی الاعم- یمکن تقدیر الصحهٔ کما یمکن تقدیر الکمال و لا قرینهٔ معینهٔ لاحدهما و یمکن دفعه بان الصحهٔ اقرب عرفا و اعتبارا الی نفی الذات من نفی الکمال و الاقرب کذلک یکون اظهر. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۶۹.

[۱۰۸۰] (۱)- بخلاف مطلق یا مقید بودن که دو صفت واقعی برای مطلق و مقید است.

[۱۰۸۱] (۲)- گاهی هم ممکن است انسان، موضوع له لفظ را بداند اما شیء در کلام ذکر شده که با موضوع له منافات دارد و در حقیقت چون کلام مکتنف« بما یصلح للقرینیهٔ» هست، اجمال پیدا کرده.

[۱۰۸۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۰۸۳] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آيه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱ ۵۳-۰۶۰۹به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹